الألف كتاب (٢٨٩)

العزلة والمجتمع

تأليف
نيقولاى بردياييف

ترجمه
فؤاد كامل

راجعه
على أدهم

الناشر
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلي – القاهرة

هذه ترجمة لكتاب :

Solitude and Society

تأليف

Nicolas Berdyaev

محتويات الكتاب

صفحة

التأمل الأول

موقف الفيلسوف الفاجع ومشكلات الفلسفة

التأمل الثانى

الذات والإحالة الموضوعية

صفحة

التأمل الثالث

الأنا والعزلة والمجتمع

صفحة

التأمل الرابع

شر الزمان — التغير والأبدية

التأمل الخامس

الشخصية والمجتمع والاتصال الروحى

بردیایف

عرض لآرائه واتجاهاته

بقلم الأستاذ على أدهم

نيقولاى ألكسندروفتش بردیایف مفكر روسى ممتاز ، وكاتب شائق ، ومجاهد فى سبيل عقيدته لا يقبل المساومة ، ولا يعطى اللیان . تقوم فلسفته على تجربته الروحية ، ورؤيته الحدسية ، ونزعته الصوفية ، ولا تعوّل كثيراً على التحليل المنطقى ، واختبار المفاهيم العقلية ، فهى صدى لحياته الداخلية ومعتقداته اليقينية ، وقد اجتذب تفكيره الأنظار ، وذاعت شهرته ، ونقلت مؤلفاته الكثيرة إلى لغات عدّة ، وتناولها الباحثون بالعناية والتقدير .

وقد وُلد بردیایف سنة ١٨٧٤ فى مدينة كييف أوّل مركز للديانة المسيحية فى روسيا ، وكانت أسرته من أعيان الأسر الروسية وتلقّى تعليمه فى إحدى المدارس الحربية ، وفى سنة ١٨٩٤ وهو طالب فى الجامعة تحوّل إلى الماركسية ، وتأثر بتعاليمها ومنهجها فى البحث والنظر ، وخلال السنوات الأربع التالية اعتقلته الحكومة القيصرية مرتين ، وفى المرة الثانية — سنة ١٨٩٨ نُفى إلى فولجودا مدة

سنتين ، ولما عاد من منفاه أقبل بكليته على حياة بطرسبرج الفكرية ، وأخذ يتحول شيئاً فشيئاً عن الماركسية إلى المثالية ، ولكنه لم يقطع صلته بالمفكرين الثائرين على النظم التى كانت سائدة فى روسيا . ولما حدثت ثورة فبراير سنة ١٩١٧ كان — لمدة قصيرة — عضواً فى مجلس الجمهورية ، وبعد ثورة أكتوبر فى السنة نفسها سجنته السلطات الشيوعية مرتين ، المرة الأولى سنة ١٩٢٠ لاتهامه بالاتصال بالفوضويين ، ولما ظهرت براءته أطلق سراحه ، والمرة الأخرى سنة ١٩٢٢ ، وكان قد عين أستاذاً للفلسفة فى جامعة موسكو رغم إعلانه الخروج على الفلسفة الماركسية ، وقد أعقب اعتقاله فى سنة ١٩٢٢ نفيه من روسيا ، وقد ذهب فى بادئ الأمر إلى ألمانيا ، وأخذت بوادر الحركة النازية تلوح فى الأفق فترك برلين سنة ١٩٢٤ قاصداً باريس ، واستقر به المقام هناك حتى وافاه الأجل فى سنة ١٩٤٨ .

وقد نشأ برديايف نشأة أرستقراطية ، وحينما بلغ الرابعة عشرة بدأ يقرأ فى شوق وتطلّع شوبنهاور ، وكانْت ، وهِجل ، ودفعه ضيقه بالطبقة التى ينتسب إليها إلى دراســة الماركسية ، ولما نُفى إلى فولجودا كان أكثر المنفيين بها من الدمقراطيين الاشتراكيين ومن الاشتراكيين الثائرين ، وقد تحدّث عنهم فى كتابه عن « الحلم والواقع » قائلا :

« كنت أحبهم ، فقد كانوا قوماً ظرفاء مخلصين لفكرتهم ومثلهم العليا ، ولكنى كنت أجد الجو فى صحبتهم خانقاً ، مملا يضيق على الإنسان ، ويكاد يخمد أنفاسه ، وعلاوة على ذلك فقد واجهت مظهراً لم يكن بعد قد تكشفت حقيقته وأعلن وجوده ؛ وهذا المظهر هو ما يمكن أن أسميه اتجاه المفكرين الروسيين إلى إيثار الحكومة الكلية ، وهى الحكومة التى تطلب خضوع ضمير الفرد لضمير الجماعة خضوعاً لا تردد فيه ولا مراجعة » .

ومعنى ذلك أنه كان فى ذلك الوقت يقبل برنامج الماركسية الاقتصادى والاجتماعى ، ولكنه يثور فى الوقت نفسه على ما يراه فيها من إهدار للحرية الشخصية .

وفى أثناء إقامته فى بطرسبرج اتصل بأكثر ممثلى الثقافة الروسية فى ذلك العهد مثل الكاتب الروائى النقادة مرزكوفسكى والروائى سولوجيب والكاتب البحاثة رميزوف وغيرهم من أعيان المفكرين الروسيين ، وملّ المقام فى بطرسبرج ، وانتقل إلى موسكو ، واشترك فى تأسيس الجمعية الدينية الفلسفية بها ، وواصل الدراسة وثابر على الاطلاع والبحث ، ولما حدثت ثورة سنة ١٩١٧ رحّب بها ووافق على الكثير من برنامجها ، ولكنه أخذ يعارضها بعد ذلك من وجهة النظر الفكرية لا من الناحية السياسية . وسيتبين للقارئ خلال التحدث عن آرائه واتجاهاته : لماذا وقف من الثورة الروسية والحكومة الشيوعية

هذا الموقف الذى أدّى إلى إبعاده عن وطنه ، وتعرُّضه لمحنة النفى والتشريد التى شقى بها وتمرّس بآلامها ، وصبر لها صبر الكرام الأباة ، وبالرغم من أنه مات بعيداً عن بلاده فقد ظل شديد التعلق بها ، وفيًّا لها مؤمناً برسالتها مع شدة كراهيته للنظام الشيوعى وحملاته المواليه عليه واعتقاده أنه يشوّه رسالة روسيا وفكرتها الحقيقية .

ولم يكن برديايف من الرجال الذين تهزمهم الظروف الخارجية غير المواتية ، بل كانت تزيده إمعاناً فى السير على خطته ، وتثير فيه عوامل النضال والمكافحة .

وقد كان برديايف يؤكد وجود الحق والخير والجمال باعتبارها قيَماً مثالية مستقلة عن الصراع الطبقى والأحوال الاجتماعية ، ويرى أن الحق والعدالة هما اللذان يقرران موقفه من الواقع الاجتماعى ، وليس الواقع الاجتماعى هو الذى يتحكم فيهما ويقررهما .

وكان لونارسكى — وزير التربية الشيوعى — صديقاً قديماً لبرديايف ، وكان يذهب إلى أن الحق غير المغرض واستقلال العقل وحق الحكم الخاص يناقض الماركسية ، لأن الماركسية ترى أن الحق تحتمه حاجات الطبقة الكادحة فى صراعها الطبقى ، ولذلك لم يكن غريباً أن يقع الخلاف بين الصديقين القديمين ، ويجد برديايف أنه لا محلّ له فى روسيا الشيوعية .

وبرديايف بوصفه من المؤمنين بالاشتراكية يعطف على تطلع

الاشتراكيين إلى طلب العدالة الاجتماعية ، ولكنه يرى فى الوقت نفسه أن اليساريين الروسيين لا يحترمون كرامة الشخصية الإنسانية ، ولا يسلمون بحقوق قوة الخلق الإنسانية والنزوع إلى الحرية ، وكان يعتقد أن انتصار الشيوعية فى روسيا أو فى غيرها من الدول سيأتى بنتائج غير سارة — إن لم يتمخض عن نكبات فاجعة ، وارتضى لنفسه أن تكون مهمته التبشير بفكرة حرية الروح والرسالة الخالقة للشخصية المستقلة .

وفلسفة بردیایف مشتقة من تصوُّره للروح الإنسانية ، وهو ينبذ الفكرة المادية القائلة بأن العقل ليس سوى مجرد اسم يطلق على أنواع معينة من رد الفعل فى العضوى الإنسانى لمنبه من المنبهات ، وأن الإنسان خاضع لتأثير البيئة من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية ، ومن الواضح أن الإنسان يتلقى مؤثرات من بيئته المادية والاجتماعية ، كما يتأثر بتجارب التاريخ البشرى ، ولكنه فى الاستجابة لهذه المؤثرات جميعها حرٌّ فى جوهره وكائن فعَّال خالق ، وحتى فى المستويات الهابطة للوعى الإنسانى لا يتأثر الإنسان تأثراً آليًّا إلا فى الأفعال المنعكسة ، ولكن الإنسان لا يقدَّر إلا بالمستويات العالية لوعيه : وبما فى استطاعته أن يبلغه ويحققه ، ومن هذه الناحية لا يسعنا إلا أن نعترف بأن للإنسان روحاً خلاقة ، وأن هذه الروح الخلاقة المبدعة تستطيع أن تنسق جهوده وتضم أشتاتها وتجمع متفرقاتها وتكوِّن منها كلاً مركباً ، وترسم له

فى حرية وطلاقة طريق العمل وميدان الجهاد . وتمكّنه من الانتفاع بالمادة التى يسّرتها له الطبيعة والمجتمع والتاريخ ، وتطوّع له أن يكوّن منها شيئاً فذّاً يحمل طابعه الخاص ويعبر عن فرديته وأوحديته الإنسانية ، وهذه الروح تدرك بالبداهة وجود القيم الأخلاقية ، والإنسان وإن كانت تتحكم فيه البيئة إلى حد محدود فإنه من ناحية أخرى يستطيع أن يعيد خلق البيئة على الصورة التى يريدها ، والنكول عن معرفة الفرق الجوهرى بين عالم الروح وعالم الحرية والنشاط الخالق للشخصية الإنسانية وعالم الطبيعة الذى تتجلى فيه السيطرة الآلية والقوانين الجبرية — هذا النكول فى رأى بردييف يؤدى إلى سوء فهم مشكلة الإنسان برُمّتها :

وإدراك الإنسان الحدسى للقيم وشعوره بالتزام التعبير عن الحب والحرية والخلْق والحق والجمال مصدرها — فى رأى بردييف — أن الإنسان قد صيغ على مثال الله ، والإنسان فى جوهره خالق مبدع ، وقد يأخذ خلقه صورة خلق قيم جديدة ، ولكن صورة القيم منبثقة من طبيعة الله ، والقيم من ثمّ متسامية على الإنسان ، وأسمى نزوع للإنسان متجه نحو الله . وعند بردييف أن روح كل إنسان لها وجودها المستقل ولها حقوقها وإمكانياتها التى ليس لأى شىء سيطرة عليها ، وهو لذلك يرفض الفلسفات التى تنكر حق الروح فى الاستقلال والحرية ، أو التى تنتقص قوى الإنسان وإمكانياته ، أو التى تعتبر

الإنسان مجرد آلة للروح العامة الشاملة ، كما كان يرى هجل وشلنج ؛

ويقبل برديايف فكرة أن لكل إنسان رسالة وأن هذه الرسالة تتضمن تحقيق شخصيته تحقيقاً كاملا . ومن عيوب الفلسفة المادية فى نظره أنها تضعف فى الإنسان الشعور برسالته ، والإنسان مدعوٌّ إلى الحياة الحرة ، وقد اعتبر الفلاسفة الحرِّيون الحرية حقًّا من حقوق الإنسان ، وهى كذلك فى رأى برديايف كما وضح فى معارضته للماركسية وخلافه مع لونارسكى ، ولكنه لا يرى صواب الاكتفاء باعتبارها حقًّا من حقوق الإنسان ، فالحرية التزام ، ولا يستطيع الإنسان أن يحقق رسالته إلا فى ظل الحرية ، والحرية تتضمن قبول التبعة ، وواجب الإنسان يلزمه قبول التبعة ، ولكل إنسان استعداداته الخاصة ومواهبه التى يتفرد بها ، ولكل إنسان نصيب من القدرة على إصدار الأحكام المستقلة ، وإنمـــاء شخصيته وممارسة قدرته على الإبداع والخلق والاستمتاع بالاستقلال كل ذلك متوقف على حريته ، فالرجل الذى يرفض هبة الحرية ينكر طبيعته الحقة وينزل عن حقوق الروحية .

والناس يطلبون الحرية وفيهم الاستعداد لها ، ولكنهم فى الوقت نفسه يرهبونها ، وذلك لأنهم يخشون التبعة ؛ وتاريخ البشر إلى حد كبير سجل محاولات الإنسان التفريط فى حريته ، وقد أفرد البحاثة إريك فروم بحثاً تحليليًّا لهذا الخوف من الحرية الذى يخالج نفوس

الناس ، وتناول هـــذا الموضوع بردیایف فی کتابه عن « العبودية والحرية » وعنده أن الإنسان يلجأ إلى طرق كثيرة لاستعباد نفسه ويندر أن يسلّم بعبوديته ، وتحقيق إمكانيات الإنسان متوقف على حريته ، ولكن تحقيق الحرية يستلزم محاولة بطلية وجهداً ومعركة وقبولا لمأساة الحياة وصبراً على آلامها ، وهو يحتقر الآداب القائمة على طلب المتعة ونشدان اللذة ، والجرى وراء اللذات والمتع ، ويرى أن معناه قبول لون من شر أنواع العبودية ، وليس فى استطاعة الإنسان أن يحقق وجوده الكامل ، ويمكن لقواه الخالقة وهو مستعبد لإشبـــاع شهواته منهمك فى إرضاء حبه للراحة والنجاح والمال والنفوذ والمتع الجنسية ، والحرية عند بردیایف معناها الخَلْق ، وهى التى تمكن الإنسان من توجيه جهوده إلى قنوات تعود بالخير على الإنسانية .

ولكن فى طبيعة الإنسان ازدواجاً ، فالتحقيق الكامل للروح الإنسانية لا يمكن أن يتمّ بغـــير معركة ، ونيل حرية الروح هو الغرض التاريخى للإنسان ، والمشكلة الأولى هى مقاومة تلك القوى التى تأتى من داخل الإنسان ، ومن المؤثرات الخارجية التى تحاول أن تستعبده ، ومن بين هذه المؤثرات شهوات الإنسان وأوطاره ومطامحه .

وفى رأى بردیایف أن بعض النظريات الميتافيزيقية تميل إلى

استعباد الإنسان ؛ فالمذهب الجبرى يتجه إلى استعباد الإنسان ، وكذلك شتى المذاهب التى تعتبر الإنسان شيئاً مثل سائر الأشياء الموجودة التى تخضع للقانون ، ولا تعترف بأن فى الإنسان ذاتاً خالقة ، لا تطيع القوانين المسيطرة على طبيعة الأشياء .

وأخطر أنواع العبودية فى رأى برديايف هى عبودية المجتمع ، ففى الجماعات البدائية كانت الشخصية ضائعة فى غمار المجتمع ، وفى خلال تقدم الإنسان التاريخى زاد تنوع الأفراد وتفاوت الشخصيات الإنسانية زيادة عظيمة ، وتجلت أوحدية كل فرد ومواهبه الخاصة ، والحقيقة الجوهرية فى الديانة المسيحية هى الاعتراف بأن كل إنسان له قيمة فى نظر الله باعتباره فرداً ، وأن فى صميم كل إنسان روحاً محبة خالقة لها الحق فى الحرية ، وفى التعبير المستقل عن ذاتها ، ويعدُّ برديايف جميع علماء الاجتماع الذين يذهبون إلى تأكيد أهمية المجتمع ، ويضعونها فى مرتبة أسمى من الشخصية من الرجعيين ، وكذلك الذين يقولون إن المجتمع هو الذى يصنع الفرد ويكون الشخصية ، والحقيقة فى نظره على نقيض ذلك ، فرسالته الشخصية الإنسانية خلق المجتمع ، وهو يلحق ذلك بالرجعيين علماء الاجتماع الذين يرون أن مقياس الخير والشر فى العادات والقوانين يرجع إلى المعتقدات السائدة فى أى مجتمع ، وعنده أن طبيعة الخير والشر الحقيقية تتكشف فى أعماق الروح الإنسانية ، وتبدو لبصيرة الإنسان الخلاقة ، ويعتقد

برديايف أن كل ما يصدر عن المجتمع ينزع إلى الاستعباد فى حين أن كل ما ينبعث من الروح يدعو إلى التحرر والانطلاق ، وهو يسلم بأن الإنسان يجعل المجتمع مثلا أعلى . ويسبغ عليه العظمة والجلال ، ويؤله الدولة ويخلق منهما أساطير ، وبذلك يستعبد نفسه .

وكذلك الحضارة والصناعة تستعبدان الإنسان ، وتثقل كاهله تعقيدات الوجود وتعدُّد الأشياء وتنوعها حتى يصبح متعثراً فى شباك تعوقه عن التعبير عن حاجاته التلقائية ، وقد أصبحت مسألة استعباد الإنسان للآلة من المشكلات البارزة فى العصر الحديث ، وقد بلغت الحياة مبلغ السرعة الجنونية التى تجعل الإنسان يجد صعوبة فى الاستجابة لها ، وعصر الصناعة متجه أبداً إلى المستقبل ، وقيمة اللحظة الحاضرة عنده أنها وسيلة للّحظات التالية ، وحينما تكون الأفراد مسوقة مدفوعة بتيار الزمن على هذا النمط لا تحظى بالراحة ولا تتاح لها الفرصة لتظهر أن فى قدرتها أن تكون قوًى حرة لخلق المستقبل ، وممارسة التفكير الهادئ والاستغراق فى التأمل من الأمور اللازمة للشخصية الخالقة ، ولكن السرعة التى يفرضها عصر الآلة تكاد تجعل التأمل متعذراً ، ونتيجة الحياة التى يحياها الإنسان فى غمرات السرعة تحلل النفس الإنسانية وانقسامها إلى حالات عقلية متتابعة الحلقات .

وليس هناك علاج لاستعباد الحضارة الصناعية للإنسان فى

التعلق بفكرة « الإنسان المتوحش السعيد » . ولكن هناك علاجاً صالحاً للذين يحتملونه وهو موالاة التأمل ، وإجالة الطرف فى أعماق النفس ، وإذاعة فكرة أن الشخصية الإنسانية عليها أن تسيطر على الآلة ، ولا تمكن الآلة من السيطرة عليها ، وإقناع الناس بأن رسالة الإنسان هى أن يخلق بيئته لا أن يترك البيئة تتحكم فيه وتسيطر عليه .

وشرّ أنواع العبودية هو استعباد الإنسان لنفسه ، وقد سبق ذكر أن الإنسان ينزل فى كثير من الأحيان عن حريته بمحض اختياره ، وفى الدول الآخذة بالنظام الكلى يصبح الناس عبيداً ، وتقبل أغلبيتهم التنازل عن حريتهم فى سرور وارتياح ، والأنانية وحصر كل شىء فى نطاق الذات مصدر هام من مصادر الاستعباد ، لأن ذلك يحبس الإنسان فى دائرة وعيه الخاص ، ويعوق تمدُّد النفس وتوسيع آفاقها ، ويمنع تأثرها بنفوس الأحياء والأموات ، ويحول بينها وبين التعبير عن دوافع الحب والخَلْق الكامنة فى نفسه . وقد وصف الكاتب المسرحى إبسن هذه الحالة فى مسرحيته المعروفة بيرجنت : فقد أراد بيرجنت أن يحقق وجوده وأن تكون له فردية طريفة ففقد شخصيته . وهدم كيانه ، وصار عبداً لنفسه ، وقد يستعبد الإنسان لأفكاره ، والتعلق العاطفى بفكرة من الأفكار والارتباط الشديد بقضية من القضايا قد يعرقل تقدم الإنسان ويعوق نماء نفسه ؛

وقد لعبت بعض الأفكار الدينية الجامدة دوراً فى استعباد الإنسان ، ولا يزال سوء استعمال بعض الأفكار الدينية حتى اليوم سبباً من أسباب التخلف وفقر الشخصية ، والإنسان هو مبدع الأفكار وخالق النظم ، والعادات الاجتماعية ، والتقاليد ليست سوى أفكار أصبحت موضوعات ، وتحريره يقتضى ألا يظل مستعبداً لهذه الموضوعات التى خلقها ، وأن يظل قادراً على خلق آداب جديدة ، مصدرها إلهام الروح الحرة التى تعبر عن نفسها بالنوازع الخلاقة ، وبواعث الحب والعطف .

وقد رأينا أن الناس فى العادة يصبحون عبيداً لشهواتهم ، وحب السيطرة مصدر عظيم من مصادر الاستعباد ، وقد يستبد بالإنسان طلب السيادة والنجاح والمجد وحب المغامرات ويستذله الحرص عليها ، ولا يستطيع الإنسان أن يتخلص من كل هذه الألوان من ألوان الاستعباد إلا ببذل جهود روحية جبارة ، ولا تستطيع الشخصية أن تتجمع وتتماسك وتقاوم عوامل الانحلال والتفكك إلا إذا كانت مالكة لحريتها ، متسامية على الأهواء العاصفة ، والميول المدمرة ، والشهوات الفتاكة : مستلهمة روح الحب ومستمدة من قدرتها الخالقة القوة على الثبات والكفاح .

ويرى برديايف أن من أشد أنواع العبودية وأقواها أثراً استعباد الدولة الكلية ، فهى تبسط سلطانها المطلق على الفكر والضمير ،

والخضوع لها خضوع لقوة شريرة عظيمة السطوة تشجع كل ما يعدُّ معيباً وبغيضاً فى الأخلاق الشخصية على الظهور والانطلاق ، فهى تشجع الجاسوسية والإمعان فى القسوة والإرهاب والتعذيب وتحبِّذ القتل والغدر والكذب والتضليل ، وتزعم أن هذه الوسائل الشريرة تسوغها الغايات السامية التى تدَّعى العمل على تحقيقها ، وهى غايات لن تتحقق وسرعان ما ينساها الناس .

ويرى برديايف فى مذهب عبادة الدولة شرًّا ضخماً ، ولكنه مع ذلك لا يرفض فكرة الدولة فى ذاتها ، لأن قوة الدولة لازمة لتحقيق الغايات الكبيرة ، ولا بد من قبولها منعاً للفوضى ، ولكن على الدولة أن تناصر الآداب الشخصية ، أى الآداب التى تيسر للأشخاص إظهار قواهم الخالقة ، وإمكانياتهم المستكنة ، وسائر مواهبهم وملكاتهم وقابلياتهم واستعداداتهم .

والدولة وحدها هى التى تستطيع مثلا تحرير العامل من الضغط الاقتصادى ، ويقول برديايف : إن ماركس كان على حق حين قال إن النظام الرأسمالى يجرد العامل من إنسانيته ويجعله مجرد آلة . ويستغله استغلالا قاسياً من أجل مصلحة الطبقة صاحبة الامتيازات ، والدولة وحدها هى التى تستطيع القضاء على الامتيازات الظالمة وتضمن حقوق الأفراد ، وميل الإنسان إلى الشر يجعل سلطة الدولة من ألزم ما يلزم لمنع الفوضى وتأييد القانون . والمذهب الفوضوى

فى رأى برديايف قائم على تصور مخطئ من ناحية الاعتقاد بأن الإنسان بطبيعته نزاع إلى الخير ، وحقيقة أن المجتمع المثالى هو المجتمع الخالى من القوانين والذى لا يكون فيه لأى إنسان سلطان على غيره من الناس ، ولكن من التفاؤل السطحى أن نظن أن مثل هذا المجتمع قريب المنال ميسور التحقيق ، والشيء الهامُّ هو ألاّ يطغى سلطان الدولة على الروح الإنسانية ، وألاّ يكون لها سيطرة على الضمائر ، وألا تعترض التقدم الحر للشخصية الإنسانية ، ووظيفة الدولة أن تضمن حرية التقدم الذاتى ، وتحمى النظام القائم ، وتقضى على عوامل الفوضى . ويشير برديايف إلى خطورة التركيز الشديد ، والإمعان فى البيروقراطية ، وينصح بالأخذ بنظام اللامركزية ، دفعاً لأخطاء الجمود والعقم والاستعباد .

ويفرق برديايف بين الشخصية والفردية ، وعنده أن الفرق بينهما فرق أساسى ، فالرجل الفردى يُعنى بالتعبير عن رغباته تعبيراً لا حدود له ويستشعر دائماً أنه فى عزلة عن سائر الناس ، ولكن صاحب الشخصية يرى أن له رسالة وأن عليه أن يقوم بنصيبه فى خدمة الإنسانية ، وعنده أن الشخصية لا تنمو وتتقدم إلا فى كنف الحب والعطف والشعور بمعنى الجماعة وبالعمل الخلاق الموجه إلى الخير العام الشامل ، وأنصار المذهب الشخصى اشتراكيون ، ولكنهم يرون

أن تراعى الاشتراكية فى تحقيق مثلها القيم الشخصية وتوسع المجال للقوى الشخصية الخالقة .

ويمكن أن نلمح خلال ما تقدم أن بردیایف يجعل الشخصية الحرة الخلاقة محور مذهبه ومناط تفكيره ، وليست الشخصية عنده وسيلة ، وأن الغاية هى النمو الحر الكامل للشخصيات ، وعنده أن الوجود الحق هو وجود الشخصية الحرة ، وإذا كان أساس المعرفة الفلسفية الحقة تجربة الفيلسوف نفسه ، فإن تجربة بردیایف الشخصية هى باعث فلسفته ونقطة ابتدائها وهدفها ، فقد رفض بردیایف النظام الذى فرض عليه فى روسيا ، وأبى المساومة فى قبوله ، على أن الشخصية عنده ليست شيئاً جاهزاً قد فرغ منه وتم تكوينه ، وإنما هى مثل أعلى يجاهد الإنسان طوال حياته فى سبيل تحقيقه ، والشخصية كفاح مستمر وجهاد دائم وانتصار متواصل على الاستعباد ، وليس فى استطاعة الإنسان أن يحقق إمكانياته إلا بالجهاد واحتمال الآلام ، والرجل الذى يخضع للقوى الخارجية أو ينقاد لشهوتها يقف نموُّه ، ويتعطل تقدُّمه ، ويفقد حريته ، ولا تنمو الشخصية إلا عن طريق شعور الإنسان برسالته وحبه للبشر ، وبذله الجهد فى مساعدتهم ، وإثراء الحياة الإنسانية ، على أن تحقيق الشخصية شىء نادر ، والشخصية فى معظم الناس تظل قوة كامنة قد يقضى عليها الانحلال والإذعان للمجتمع

وغلبة الشهوة ، أى أن نموّ الشخصية كاملا يستلزم عنصراً من عناصر التنسك والسيطرة على الدوافع والأهواء .

ويأخذ بردیایف على الفلسفة اليونانية أنها وجهت عنايتها إلى الموضوع وصورته وقصرت فى إدراك معنى تجربة الذات باعتبارها حرة خلاقة ، وقد تفوقت المسيحية عليها من هذه الناحية وكان لها تأثير هام فى التحرير ، ولكن المسيحية خلال تقدمها اكتسبت بعض عناصر الهيلينية ، واستعانت بفلسفة أرسطو ، والفلسفة الحديثة فى اتجاهها إلى أن تحرير الروح الإنسانية أقرب إلى طبيعة المسيحية من الفلسفة المدرسية التى سادت فى العصور الوسطى .

وقد أبعدت الفلسفة الألمانية فى القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر الفلسفة عن العالم الموضوعى ، ولكن بردیایف يرى أنها فى قيامها بهذا العمل أنكرت الحرية ، فهجل يتحدث على الدوام عن الروح العامة التى تعبر عن نفسها فى الإنسان ، وهو من ثم لا يرى أن الإنسانية وحدة حرة قائمة بذاتها . وإخفاق هجل فى التسليم بوجود حقيقة الروح الإنسانية هو الذى جعله مستعداً لأن يجعل الفرد خاضعاً لقوة أسمى منه مثل قوة الدولة .

والفلاسفة من غير المدرسة الألمانية مثل فلاسفة المدرسة الإنجليزية وعلى رأسهم فرنسيس بيكون تحرروا من سلطة اللاهوت ليخضعوا لسلطة أخرى ، وهى سلطة العلم الذى حاول القضاء على الفلسفة

والميتافيزيقا ، ويحمل برديايف على هذا النوع من العلم حملة شعواء ؛ وهو يرى أن نتيجة العقلية المستعبَدة التى حاولت أن تستعبد قوى الروح الأسمى وتجعلها خاضعة لإحدى الملكات التابعة لها من أجل مصلحة ما تسميه النشاط العملى ، ويؤكد برديايف أن المعرفة الفلسفية تتميز من المعرفة العلمية وأنها أسمى منها مكانة وأجلُّ شأناً ، وللفلسفة فى تظره أساس حدسى ، ولكل فيلسوف حق حدسى طريف خاص به ، والفلسفة تقوم على مجموعة تجارب الوجود الإنسانى ، وهى تجارب تشمل تجارب الإنسان العقلية والإرادية والعملية ، وذلك فى حين أن العلم مقصور على ناحية واحدة من ناحية التجارب الإنسانية وهى التجربة العقلية ، ومسألة القيم مسألة شعورية ، ومع ذلك فإن القيم لها المنزلة العليا فى المعرفة الفلسفية ، والفلسفة هى التى تقرر معنى العلم مستعملة معيار القيم الذى يعجز العلم عن الإتيان به أو الحكم عليه ، والمعرفة العلمية معرفة العالم الموضوعى وليست معرفة العالم الوجودى للروح الخالقة ؛ وقد ساعد العلم فى بسط سيطرة الإنسان على المادة ، ولكن جعْل العلم مسيطراً على الدين والفلسفة أدى إلى انتشار أن فكرة الكائنات البشرية ليست غايات فى نفسها وإنما هى مجرد وسائل ، وساق إلى إنكار حقوق الفرد ، وإذا أسفر ذلك عن فناء الجنس البشرى فإن جانباً من تبعة ذلك يقع على عاتق العلم .

والماركسية إحدى مظاهر هذه النزعة العلمية ، وقد قالت

الماركسية بحق إن على الفلسفة أن تغير العالم ، ولكنها أقامت هذه الفكرة على أساس من الفلسفة المادية ، والمادية ترى أن الإنسان من مخلوقات البيئة الاجتماعية ، ومن ثم استخلصت أن على المجتمع أن يملى على الفلسفة بدلا من التسليم بأن الفلسفة تملى على المجتمع ، ويرى برديايف أن الماركسية تذهب إلى الاعتقاد بأن الحياة الروحية يمكن أن تتناول على نفس الأسس المعمول بها فى الحياة المادية ، وأن الروح والفكر والثقافة الخالقة قابلة لأن تخضع للنظام الذى تخضع له الحياة الاقتصادية والحياة السياسية ، ومحاولة تنظيم الفكر تسفر فى مثل هذه الحالة عن تقوية جهاز الشرطة والجاسوسية ، وهو لا ينظم الفكر ولا يقضى على الفوضى ، وإنما ينظم الفوضى ويقضى على الفكر .

والماركسية والنزعة العلمية السائدة تتضمنان مدّ الحياة الإنسانية إلى المستقبل على حساب الحاضر ، فالحياة الواهية تعد حياة بائسة شقية ، وإن الثورة الاجتماعية وتطبيق الوسائل العلمية على المجتمع سيكفلان للمستقبل حياة رغدة سعيدة .

ورأى الماركسية فى التاريخ قائم على الاعتقاد بأن المادة والنظم الاجتماعية خاضعان للقوانين الدايلكتيكية ، ويرى برديايف أن الماركسية تسلب التاريخ روحه لتعلقها بفكرة أن الواقع التاريخى الجوهرى هو الحركة المادية الاقتصادية ، وكما أن الإنسان له روح وجسد فكذلك التاريخ له ثنائيته فى نظر برديايف ، ومعنى التاريخ

يتجلى له فى الصراع بين الروح والطبيعة ، فالروح تحاول أبداً السيطرة على الطبيعة ، وأن تتغلب على جبرية الطبيعة وأن تنفخ حياة الإنسان جميعها بما عندها من حرية ، والرجل الذى بلغت شخصيته أوْفَى مراحل الاكتمال هو الرجل الذى أصبحت جهوده جميعها منبعثة من روحه الخالقة ، فى حين أن الإنسان الواقع فى قبضة التاريخ الأرضى يخضع للضرورات ، ولا يكاد يبدو أثر للروح الحرة فى أعماله ومواقفه ، واللحظة الحاضرة فى رأى برديايف تحمل كل ما له معنى فى الحياة ، لأن الإنسان يستطيع أن يجعل هذه اللحظة خالدة عن طريق الحب والخلق والإبداع ، ويصل الإنسان إلى الحكمة حينما يعرف كيف يجعل لكل لحظة من لحظات حياته معنى ودلالة .

وبرديايف من ثم يرى التاريخ صراعاً مستمراً بين الزمن والأبدية ، ولكن ذلك ليس معناه أن هناك تقدماً مستمراً يدل على تزايد انتصار الروح ، وهو يرفض الرأى القائل بأن السعادة والكمال لا يتحققان إلا فى العصور المتأخرة ، وأن على الأجيال السابقة أن تحتمل الشقاء لتسعد الأجيال اللاحقة ، وعنده أن كل فرد خلال التاريخ عنده إمكانيات بلوغ الأبدية فى كل لحظة من لحظات حياته ، ومن ثم فإن معنى التاريخ يمكن الوصول إليه فى كل لحظة :

ويقسّم بردياييف ما يسميه التاريخ الأرضى إلى أربعة عصور: العصر الأول هو العصر السابق لظهور المسيحية، والعصر الثانى ينتهى بظهور توما الأكوينى، وفى هذا العصر سيطرت الكنيسة الكاثوليكية على كل مظهر من مظاهر الحياة الإنسانية أو على الأقل بذلت جهداً فى سبيل هذه السيطرة وقد نجحت فى أكثر نواحى الحياة، وقد كان العصر الوسيط عصر التنسك والزهادة لأن الكنيسة أعلنت فيه الحرب على الأهواء والميول الإنسانية، وهذا التنسك قوى الجوانب الروحية فى الإنسان ولكنه أنكر عليه الحرية، لأن رجال الدين حاولوا إقامة حدود لقوى الإنسان الخالقة فى التعبير عن نفسه، والعصر الثالث يبدأ من عهد إحياء العلوم والإصلاح الدينى، وقد أطلق هذا العصر قوى الإنسان الخالقة ولذلك ازدهرت الروح ازدهاراً رائعاً فى ميادين الفن والعلم والثقافة، ولكن النزعة الإنسانية التى بدأت فى ذلك العصر بإطلاق قوى الإنسان انتهت — فى رأى بردياييف — بإضعاف تلك القوى، ومرد ذلك إلى العيوب الكامنة فى النزعة الإنسانية ذاتها، والنزعة الإنسانية تجعل الإنسان مركز الكون، وتؤكد حقه المطلق فى التعبير عن فرديته، وكذلك حقه المطلق فى حرية الفكر، وهى بذلك توسع المجال أمام الإنسان لتأكيد ذاته وإظهار قدرته على الخلق والإبداع، ولكنها إن كانت من ناحية ترفع الإنسان كما يبدو فإنها من ناحية أخرى تهبط به، لأنها تقربه

من حياة الطبيعة تلك الحياة الحيوانية ، إذ أنها تعتبر الإنسان مخلوق الدوافع الطبيعية والغرائز ، وهكذا أدى ابتعاد النزعة الإنسانية عن مسيحية العصور الوسطى إلى الإمعان فى تأكيد النفس ، واتجه هذا التأكيد إلى انطلاق الدوافع الغريزية ، وقد أضعف هذا الانطلاق قوة تماسك الشخصية ، وبغير هـــذا التماسك يعجز الإنسان عن النهوض برسالته فى الحياة ، وواضح من ذلك أن بردیایف يرى أن النزعة الإنسانية التى صارت عاملا هامًّا فى الحضارة الحديثة كانت فى الوقت نفسه من عوامل إضعاف الشخصية والقوى الخالقة ، وقد ظهرت آثار الضعف فى العصر الحديث .

ويسمى بردیایف العصر الرابع للتاريخ الأرضى العصر الوسيط الجديد وهو يعتقد أن الإنسانية قد بدأت الانتقال إلى هذا العصر ، وهو الذى سينهى عصر التحلل الذى نجم عن شيوع النزعة الإنسانية ، وسيرى هذا العصر تآلفاً جديداً بين ما هو مقدس وما هو أرضى ، وسيكون هذا الاتحاد مختلفاً عن الاتحاد الذى تم بينهما فى العصر الوسيط ، وذلك لأنه سيفسح مكاناً مرموقاً للحرية والقوى الخالقة ، ويوفق بين الدين وبين العلم والفلسفة والفن والحياة الاجتماعية . وسيمتاز هذا العصر بالعناية بالجانب الروحى فى الإنسان واعتباره عاملا هاماً فى المجتمع الإنسانى ، وسيشاهد هذا العصر ازدهاراً رائعاً للفن والثقافة ، ويتغلب على المشكلات السياسية والاقتصادية التى تبدو

فى الوقت الحاضر شديدة التعقيد مستعصية على العلاج ، ولا بد لذلك من الإيمان بالله وبالإنسان . ولذا يكره بردياييف الآراء التى تميل إلى انتقاص الطبيعة الإنسانية كما يهاجم الصوفية الزائفة – فى رأيه – وهى تلك الصوفية التى تتنكر للدنيا ، وتجافى المجتمع ، وتبدى عدم الاكتراث بالحوادث الجارية ، والمتصوفة من هذا الطراز يجدون مصدر الشر فى النوازع الإنسانية ومطالب الجسد ، ويكبر عليهم ذلك فيسرفون فى كبت تلك النوازع والتحامل على أنفسهم ، وينتهى بهم الأمر إلى كراهة إخوانهم البشر واحتقارهم ، وقد كشف فرويد سوء مغبة هـــذا الكبت ، وأظهر أن تلك النوازع المحتبسة تحاول التفلت ، وتتخذ لها مسارب ومخارج تدل على الاضطراب النفسى والفوضى الداخلية وخير وسيلة لمقاومة النوازع السيئة والشهوات الضارة هى إيقاظ قدرة الإنسان الخالقة وإثارة قواه الروحية ، وذلك بتوجيه إرادة الإنسان إلى غايات أسمى ، وفى هذه الحالة يمكن تحويل الأهواء المدمرة إلى ميول خالقة تخدم الروح وتنفع المجتمع ، أما القضاء على الإرادة والإسراف فى الضغط على الميول والنوازع الإنسانية فإنه يؤدى إلى فقد الشخصية وإقفارها ، ويطيل بردياييف فى التفريق بين نزعته الصوفية الإيجابية القائمة على الحب والحرية وتشجيع القوى الخالقة والنزعة الصوفية السلبية المبغضة للحياة والأحياء والتى لا تُصلح حالا ، ولا تأتى بخير ، وتغرق الإنسان فى مستنقع من اليأس والتشاؤم .

ويمكن أن نستخلص مما تقدم أن برديايف مفكر حدسي كما ذكرت ، وفلسفته تعبير عن حياته الداخلية وعواطفه العميقة وتجاربه الفكرية والعملية ، وثمرة اطلاع واسع على المذاهب الفكرية فى مختلف العصور والحضارات ، ومراقبة للأحداث الكبرى التى حدثت فى حياته ووقع بعضها تحت بصره ، ويخيل لى أن هذا الرجل بتجربته الروحية العميقة وإدراكه الحدسى الكاشف قد ألقى الكثير من الضوء على مشكلة الإنسان فى العصر الحاضر وموقفه بين مختلف التيارات الفكرية والسياسية والاقتصادية .

ومن أهم نواحى تفكيره وأبرزها عنايته بالشخصية الإنسانية واستقلالها الروحى ، ومقاومته للمذاهب الكلية فى سبيل صيانة هذا الاستقلال والإبقاء على كرامة الإنسان .

وضيقه بالأحوال السائدة لم يدفعه إلى معسكر الفوضويين ولا إلى جماعة المنهزمين اليائسين ، بل زاده إيماناً بالحاجة إلى الحكومة القوية التى تسترشد بالقيم الروحية ، وتقيم الوزن للشخصية الإنسانية ، لأن قوة الدولة متوقفة على قوة الأفراد الذين تتكون منهم الدولة ، وكلما كان هؤلاء الأفراد أصحاء يستلهمون فى أعمالهم روح الحب ، ولا تجد قواهم الخالقة ما يعترض نشاطها كانت الدولة أقدر على علاج المشكلات ومواجهة الأحداث وإزالة العقبات من طريقها .

وقد عبر الرجل عن آرائه ونظرياته فى سلسلة له من الكتب القيمة منها : كتاب « العبودية والحرية » وكتاب « الحرية والروح » و « مصير الإنسان » و « معنى التاريخ » و « الفكرة الروسية » وكان يبسط أفكاره ويوضح وجهة نظره فى حماسة وحرارة وبلاغة متألقة ، ويدعم تفكيره بمناقشة المذاهب الفلسفية وكبار المفكرين القدماء منهم والمحدثين ، مما يجعل قراءه مدينين له بالكثير .

التأمل الأول

موقف الفيلسوف الفاجع ومشكلات الفلسفة

الفصل الأول

الفلسفة بين الدين والعلم ــ الصراع بين الفلسفة والدين ــ الفلسفة والمجتمع

فاجع حقا موقف الفيلسوف إزاء العداء المصوب إليه من كل جانب . وقد اتخذ هذا العداء مظاهر شتى خلال تاريخ المدنية ، والحق أن الفلسفة أكثر جوانب الثقافة تعرضا للطعن ، بل إن مقدمتها الأولى توضع على الدوام موضع التساؤل ، وينبغى على كل فيلسوف أن يبرر أولا صحة دعواه لممارسة وظيفته . والفلسفة ضحية للهجمات المتضاربة ، فالدين والعلم كلاهما من أعدائها الصرحاء . وموجز القول أن الفلسفة لم تظفر فى وقت ما بما يشبه التأييد الشعبى من بعيد أو قريب ، كما أن الفيلسوف لم يحقق قط الشعور بأنه يُشْبِع « مطلبا اجتماعيا » أيا كان شأنه .

ويضع « أوجست كونت » الفلسفة ــ فى نظريته الخاصة بالمراحل الثلاث للتطور الإنسانى ــ فى المرحلة الوسطى حيث تساعد الميتافيزيقا على عبور الهوة بين الدين والعلم . وقد كان « كونت » نفسه فيلسوفا على الرغم من أنه أطلق على فلسفته اسم « الفلسفة الوضعية » أى العلمية ، وكان يعد هذه الفلسفة العلمية مقدمة لمرحلة علمية

خالصة هى الفترة التالية فى تطور الروح الإنسانى ، وكان من لُب المذهب الوضعى أن يرفض كل ترجيح أو استقلال للمعرفة الفلسفية ؛ وأن يخضع هذه الفلسفة مباشرة للعلم ، وهذه الفكرة التى نادى بها « كونت » أصبحت أشد تغلغلا فى الشعور العام مما قد يبدو لنا حينما ننظر إلى مذهبه الوضعى بمعناه الضيق . وقد أصبحت كلمة « فيلسوف » من الكلمات الشعبية خلال « عصر الاستنارة » ، بيد أن هذا الابتذال أساء إلى الفلسفة دون أن يُنْتج فيلسوفا واحدا يمكن أن نضعه فى مصاف الفلاسفة العظام .

ولقد كان الدين مصدر أول هجوم وأعنفه على الفلسفة ، وما برحت المعركة سجالا بينهما حتى اليوم ، وما فتىء الدين قائما — رغم أنف « أوجست كونت » — باعتباره وظيفة أبدية للروح الإنسانى ، وهذا الصراع هو الذى يطبع موقف الفيلسوف بطابع المأساة أولا وقبل كل شىء . أما النزاع بين الفلسفة والعلم فأقل ضراوة ، والتعارض القائم بين الفلسفة والدين حاد على الأخص لأن الدين يدعى أنه يملك فى اللاهوت تعبيرا إدراكيا ، وميدانا من ميادين المعرفة ، والمشكلات التى تضعها الفلسفة وتقوم بحلها هى بعينها مشكلات اللاهوت ، غير أن رجال اللاهوت دأبوا دائما على اضطهاد الفلاسفة وتعذيبهم ، بل وإحراقهم فى بعض الأحيان ؛ ومما ينهض دليلا على أن هذا

الاضطهاد لم يكن سمة من سمات العالم المسيحى وحده تلك المعاملة التى لقيها الفلاسفة العرب من رجال الدين[١] . ولدينا فضلا عن ذلك تلك الأمثلة المشهورة ، « فسقراط » حكم عليه بأن يتجرع السم ، و« جوردانو برونو » أحْرق حيا ، و « ديكارت » أرْغِم على الالتجاء إلى هولندا ، و « اسپنوزا » طُرِد من المجمع اليهودى ؛ وهذه الشواهد تكفى للدلالة على ألوان التعذيب ، وصنوف الاضطهاد التى صبها الممثلون الرسميون للدين على رءوس الفلاسفة .

وكانت وسيلة الدفاع الوحيدة للفلاسفة هى أن يعرضوا جانبى الحقيقة التى يدعون إليها . وينبغى ألا نُرْجِع سبب هذا الاضطهاد والتعذيب إلى جوهر الدين نفسه ، وإنما إلى هذه الحقيقة وهى أن الدين يميل إلى أن يجعل من نفسه عنصرا موضوعيا فى البناء الاجتماعى ، والوحى — وهو أساس الدين — لا يتعارض مع المعرفة ، وإنما على العكس من ذلك هناك تجاوب بينهما ، فالوحى هو ما يُكْشَفُ لى ، والمعرفة هى ما أكشفه بنفسى ، فكيف يمكن أن يكون ثمة تعارض بين ما أكشفه عن طريق الإدارك ، وبين ما يثبته لى الدين ؟ بيد أن هذا النزاع يقع فعلا ، ويضع الفيلسوف فى مأزق فاجع ، لأنه بوصفه رجلا مؤمنا قد يكون مهيئا لقبول

---

(١) Cf. Gazali, by the Baron Carra de Vaux.

للوحى . فعلينا إذن أن نلتمس هـذا التفسير فى الطبيعة المعقدة للدين باعتباره ظاهرة اجتماعية ، وفى أن « الوحى الإلهى » — وهو الجوهر الخالص الأصيل للدين — تدنسه ردود الفعل المباشرة للمجتمع الإنسانى الذى نزل فيه الوحى ، والوسائل التى يصطنعها الناس لاستغلاله فى مصالحهم الخاصة . وهذه الحقيقة تمكننا من أن ننظر إلى الدين من الوجهة الاجتماعية[1] .

ولا وجود لصلة أساسية بين الوحى والمعرفة ما دام الوحى لا ينطوى على عنصر إدراكى ، والوحى لا يصير جزءاً من المعرفة إلا بفضل ما يضيفه الإنسان إليه بفكره ، واللاهوت كالفلسفة كلاهما يتألف من أفعال إنسانية بحتة من أفعال المعرفة . والتأويل العقلى للحقيقة التى يأتى بها الوحى هو فى الواقع تعبير عن المجتمع أكثر من أن يكون تعبيراً عن العقل الفردى . ومن هنا كان الصراع بين الفلسفة واللاهوت ، بين الفكر الفردى والفكر الجمعى . وعلى ذلك يمكن أن يكون الوحى ذا أهمية كبيرة للمعرفة لأنه ينطوى على تجربة فلسفية متميزة ، وحادثة عالية تستطيع الفلسفة أن تحيلها إلى مسلمات باطنة . فالمعرفة الروحية هى جوهر المعرفة الفلسفية ، وحدس الفيلسوف هو بالتالى حدس تجريبى . .

---

(١) يورد كل من « ماركس » و « دوركايم » ملاحظات اجتماعية عدة يمكن تطبيقها أيضا على الدين . (المؤلف)

وكل « لاهوت » يتضمن فلسفة تقرها الهيئة الدينية ، وهذا القول يصـــدق خاصة على اللاهوت المسيحى كما يعرضه دكاترة الكنيسة . وقد كان الفكر الدينى الشرقى متشبعاً بالأفلاطونية ، والواقع أنه ما كان يستطيع أن ينشىء العقيدة المسيحية بغير الأساس الشكلى للفلسفة اليونانية . أما المدرسة الغربية (الاسكلائية) فكانت متشبعة بالفلسفة الأرسطية — التى لولا مقولاتها — وخاصة التفرقة التى وضعتها بين الجوهر والعرض — لما كان من الممكن أن تحدد فكرة المذهب الكاثوليكى عن « القربان المقـــدس » . ويقول « لابرتونير » — ولهذا القول ما يبرره إلى حد ما — إن فلسفة العصر الوسيط لم تكن خادماً للاهوت بالقدر الذى كان به اللاهوت خادماً للفلسفة ، ولفلسفة معينة بالذات[١] ، كما هو الحال عند القديس « توما الأكوينى » الذى أخضع اللاهوت للفلسفة الأرسطية .

ومن هنا كانت العلاقات المعقدة التى قامت دائماً بين الفلسفة واللاهوت ، فمن ناحية اصطدم التفكير الفلسفى الحر « بالدجماطيقية » أو القطعية التى تميزت بها الفلسفة الجبرية ، وعن هذا الطريق ناصبت الفلسفةُ نفسَها العداء ، وأصبحت ضحية لجمودها الخاص ؛ ومن ناحية أخرى عاق تقدم العلم ذلك الخليط الذى يتألف من كل

(١) ويعنى بها « برديائف » الفلسفة الأرسطية . (المترجم)

ما هو زائف فى الكتاب المقدس من الناحية العلمية من معارف فلكية وجيولوجية وبيولوجية وتاريخية ، وهى جميعاً قامت على أساس من خرافات شاعت فى مجتمع بدائى . أما الوحى الدينى الخالص الذى نجده فى الكتاب المقدس فلا يمكن أن يقف عقبة فى سبيل العلم ، ولكن هذا الوحى الدينى يجب أن يتطهر من تلك العناصر الطفيلية سواء الفلسفية منها أو العلمية ، والتى يعود إليها السبب فى الخلافات التى لا تنقطع ، وعندئذ تخف وطأة المأساة الكامنة فى موقف الفيلسوف . على ألا نلغى الفيلسوف نفسه . والفلسفة التى كانت تمتنع بأن تتخذ لنفسها غايات دينية ، أصبحت لها الآن مطالب دينية . ولقد كان هدف كبار الفلاسفة دائماً هو بعث الروح بعثاً جديداً عن طريق المعرفة ؛ ولقد جنحوا إلى اعتبار الفلسفة وسيلة للخلاص ، وهذا القول ينطبق على الفلاسفة الهندوس ، وعلى « سقراط » و « أفلاطون » ، وعلى الرواقيين و « أفلوطين » ، وعلى « إسپنوزا » و « فختِه » و « هيجل » ، وعلى « فلاديمير سولوفييف » فى العصر الحديث . ولقد اتخذ « أفلوطين » موقفاً معادياً للدين لأن الدين يقتضى وجود وسيط حتى يتم الخلاص ، بينما كانت الحكمة الفلسفية — وفق مذهبه — كفيلة بتحقيق الخلاص دون حاجة إلى وسيط ، وهكذا لم يكن هناك نوع من الاختلاف بين إله الفلاسفة وبين إله « إبراهيم » و « إسحاق » و « يعقوب »

فحسب ، بل كان هناك نوع من الصراع . وبلغ هذا التعارض أقصاه عند « هيجل » الذى جعل للفلسفة مركز الصدارة على الدين فى عملية التطور الروحى . وقد جرت الفلسفة على هذا التقليد ألا وهو أن تهدم المعتقدات الشعبية من أساطير مبثوثة فى حنايا الدين ، إلى خضوع الإنسان الأعمى لسلطة الماضى . . وذهب « سقراط » ضحية لهذا الصراع ، ولكن إذا كانت الفلسفة تبدأ أحياناً بتفنيد الأسطورة ، فإنها تنتهى إلى الاعتراف بها باعتبارها صيغة تتجمع فيها المعرفة الفلسفية . وقد أثبت « أفلاطون » هذه الحقيقة حينما انتقل من « التصور » concept إلى الأسطورة باعتبارها وسيلة لبلوغ المعرفة الحقة ، والفلسفة الهيجيلية تبين آثار ذلك الاتجاه فى الفلسفة المثالية الألمانية .

ونستطيع أن نتعقب أصل هذا التعارض فى المدنية الإغريقية ، فبينما كان الشعور الدينى عند اليونان يُخْضِع الحياة للمصير ، كانت الفلسفة تُخضع الحياة للعقل[1] . بيد أن الفلسفة الإغريقية — وقد ظفرت بتلك الأهمية الشاملة — قد وضعت الأساس للنزعة الإنسانية الأوروبية ، فليس لنا أن نتوقع أن تتنازل الفلسفة يوماً ما عن حقها فى بحث

---

(١) قدم « ل . برونشفك » فى كتابه : « تقدم الضمير فى الفلسفة الغربية » تعريفا ممتازا للفكرة الأساسية التى تقوم عليها الفلسفة اليونانية .

المشكلات الأساسية الدينية وحلها إذا وسعها ذلك وهى المشكلات التى يطالب اللاهوت باحتكارها . وقد كانت النبوة ملازمة للفلسفة دائماً ؛ فهناك إذن ما يبرر تقسيم الفلسفة إلى فلسفة علمية ، وفلسفة لها طابع النبوة[1] . وهذا النوع الأخير من الفلسفة هو الذى يجد نفسه فى صراع مستمر مع الدين واللاهوت . فالفيلسوف الحق لا يقنع بأن يفهم العالم فحسب ، ولكنه يود أيضاً أن يغير هذا العالم ويصلحه ، بل أن يبعثه بعثاً جديداً . وكيف يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ، والفلسفة تهتم أساساً بالغرض من وجودنا ومصيرنا ؟ وقد ادعى الفيلسوف دائماً أنه لا يستوحى حبه للحكمة فحسب ، ولكنه يريد أن ينشر هذه الحكمة نفسها ، "فالانصراف عن الحكمة فى هذه الحالة انصراف عن الفلسفة نفسها[2]. ومن الحق أن الفلسفة مَعْرِفة" أولاً وقبل كل شىء ، ولكنها معرفة جامعة تحيط بكل نواحى الوجود الأنسانى ، وهدفها الأساسى هو أن تكتشف وسائل تحقيق المعنى . وقد قنع الفلاسفة أحياناً بالدعوة إلى فلسفة تجريبية ساذجة أو فلسفة مادية ، بيد أن الطابع الأساسى للفيلسوف الحق هو حب ما بعد الطبيعة ، وهو فى هذا المجال يتصارع مع العالم المتعالى ، ويأبى أن يُذْعن لأى تفسير للمعرفة يجعل نشاطه مقصوراً على العالم الأدنى . ومن هدف الفلسفة أن تبحث عبر

---

(١) Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen

(٢) Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft (Logos, t. I).

حدود العالم التجريبى ، وأن تنفذ بذلك إلى الكون المعقول . . إلى العالم المتعالى . وإننى أميل ميلا شديداً إلى الاعتقاد بأن الميتافيزيقا تنشأ عن تبرمنا بالعالم الذى يحيط بنا واشمئزازنا من الحياة التجريبية .

واندماج الفيلسوف فى أعماق الوجود يسبق نشاطه الإدراكى ، بل يشمله أيضاً . والفيلسوف لا يستطيع أن يبنى فى الفراغ ، كما أن تعقبه للفلسفة لا يمكن أن يفصله أو يعزله عن الوجود ما دام لا يملك إلا أن يستخلص المعرفة من الوجود ومأساة الفيلسوف تحدث فى أعماق وجوده ، ومشاركته الأصيلة فى غريبة الوجود هى التى تيسر له فهم الوجود ، ولكن ، أليس الدين هو حياة الإنسان التى كشفها الوحى ، حياته فى أعماق الوجود ؟ فكيف يمكن أن تتجاهل الفلسفة الدين ؟ هذا هو جوهر المأساة كما يعانيها الفيلسوف ، فهو من ناحية لا يستطيع أن يذعن — بل ينبغى ألا يذعن حقاً لسلطة الدين ، وهو من ناحية عرضة لأن يفقد كل فكرة عن الوجود ، وما يمكن أن يصدر عنها من قوة ، حينما يعرض عن التجربة الدينية .

ولليقظات الفلسفية دائماً مصـــدر دينى ؛ فالمذاهب التى سبقت سقراط ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالحياة الدينية اليونانية ، وثمة اتصال وثيق أيضا بين الأفلاطونية والأسرار الأورفية ، وفلسفة العصر الوسيط مسيحية عن وعى وإدراك ، كما شيدت فلسفة كل من « ديكارت » و« اسپنوزا » و « ليبنتس » و « بركلى » وكذلك المثالية الألمانية

عن عناصر دينية ، بل إنى أميل إلى الاعتقاد — مهما يبدو فى هذا الاعتقاد من غرابة — أن الفلسفة الحديثة عامة ، والفلسفة الألمانية خاصة أشد مسيحية فى جوهرها من فلسفة العصر الوسيط بسبب موضوعاتها الرئيسية وطبيعة تفكيرها ، وذلك لأن فلسفة العصر الوسيط كانت لا تزال قريبة العهد بالفلسفات اليونانية والأفلاطونية والأرسطية من حيث مبادئ تفكيرها ، ولم تكن مسيحية قد استطاعت بعد أن تتغلغل فى فكر العصر الوسيط .

وقد نفذت المسيحية إلى ماهية الفكر نفسه فى فجر العصور الحديثة حيث صادف ذلك مولد الفلسفة الديكارتية ، وكشفت عن ناحية جديدة من المشكلة الفلسفية بأن جعلت الإنسان مركزاً للكون . وهذا يتفق مع التغيير الثورى الذى أحدثته المسيحية ، فقد كان الاهتمام بالموضوع هو الاتجاه الأساسى للفلسفة اليونانية ولكن الفلسفة الحديثة تهتم بالذات ، وذلك نتيجة لتأثير المسيحية فى تحرير الإنسان من ربقة العالم الموضوعى الطبيعى ، وكانت مشكلة الحرية — التى لم تلعب دورا فى الفكر اليونانى — هى النتيجة المباشرة لهذا التحرير . ومن الواضح أننى لا أعنى بذلك أن الفلاسفة الألمان كانوا أشد مسيحية من القديس « توما الأكوينى » أو المدرسيين ، أو أن فلسفتهم كانت مسيحية كلها ، فليست بنا حاجة إلى القول بأن « القديس توما » كان أقرب إلى الله من

« كنت » و « فختة » و « شلنج » أو « هيجل » ، ولكن بينما كان من الممكن أن تظهر الناحية الفلسفية من مذهب القديس « توما الأكوينى » فى عالم غير مسيحى ، فإنه من المستحيل أن نتصور ظهور المثالية الألمانية خارج المسيحية . وقد كان من أثر المسيحية كلما نفذت إلى أعماق الفكر و المعرفة أن تحرر الإنسان من سلطة الكنيسة وقيودها اللاهوتية ، و اكتسبت الفلسفة مزيدا من الحرية بأن استخلصت المسيحية مما شابها من عناصر فلسفية جبرية ، بيد أن رجال اللاهوت أبوا الاعتراف بهذا التحرير للوعى المسيحى أو الاعتراف بأن المسيحية قد أصبحت شيئاً باطناً (محايثاً) وهذه الباطنية كانت دائماً مصدراً لقلق الكنيسة الرسمية ، ولكن الفلسفة شأنها فى ذلك شأن الدين الحقيقى يمكن أن تترك أثراً طيباً بأن تطهر الدين من عناصره الخارجية التى لم ينزل بها الوحى ، ومن الإضافات الاجتماعية البحتة ، وأشكال المعرفة البالية .

ويزداد صراع الفيلسوف البطولى حدة بظهور عدو آخر ، ويبدو حقاً أن العالم كله يتحد لينكر على الفيلسوف حقه فى التفكير الحر ، فما يكاد يتخلص من عوائق العقائد الدينية و اللاهوت والسلطة الكنسية حتى صار ينتظر منه أن يُسْهِم فى عقائد العلم ، وما يكاد يتحرر من أوامر قوة عليا حتى يخضع لأوامر قوة سفلى . وهكذا وجد نفسه وقد اعترضت سبيله المعتقدات الدينية والعلمية فى موقف من التقيد

لا يمكن احتماله . ولم يسمح للفيلسوف بالتفكير الحر إلا فى فترات قصيرة فحسب . ولكن هذه الفترات آتت ثمارها الفلسفية الرائعة . وموقف الفيلسوف لم يكن آمناً فى يوم من الأيام ، فإنه لا يستطيع أن يطمئن إلى استقلاله ، وإنما يبقى دائماً هدفا للنفور . وحتى « الجامعة » لا ترضى به إلا على شرط أن يلتزم الصمت فيما يتعلق بفلسفته الخاصة ، وأن يكرس عنايته أولا لتاريخ الفلسفة ، ولمذاهب الفلاسفة الآخرين .

والعلم غيور من الفلسفة شأنه فى ذلك شأن الدين . وهو كالدين أيضاً قد شيد مذهباً يزعم أنه من الممكن استبداله بالفلسفة . وهذه النزعة العلمية هى حقاً المصدر الرئيسى للهجمات التى توجه إلى الفلسفة . إذ أن العلم لم يكتف بأن يتقدم باستمرار فى تضييق مجال الفلسفة . ولكنه حاول أيضاً أن يقضى عليها قضاءً تاماً ، وأن يستبدلها بادعائه الشمول ، وهذه المحاولة هى ما تعرف عادة باسم « النزعة العلمية » scientism ويعرفها « ماكس شيللر » بأنها « ثورة العبيد » أو ثورة الأدنى على الأعلى[١] . وهذا حق ، إذ ماذا يدفع الإنسان إلى أن يرفض الخضوع للدين إذا كان قد رضى بأن يخضع للعلم ؟ ومن رأى « شيللر » أن الفلسفة إذا كانت استسلمت للإيمان فانها كانت تستطيع أن تسيطر على العلم ، وهو بالطبع لا يقصد بالإيمان اللاهوت

---

(١) Max Scheller, Vom Ewigen im Menschen

أو سلطة الكنيسة الخارجية — أى الدين بعد أن أصبح هيئة اجتماعية ، فالإيمان لا يستطيع أن يستعبد الفلسفة ولكنه يستطيع أن يمدها بالغذاء فحسب ؛ غير أن الفلسفة فى صراعها مع الدين من حيث هو سلطة متحكمة تعاقب أبحاث الفلسفة الجريئة بالإعدام حرقاً قد انتهت إلى العزوف عن الإيمان بوصفه نوراً داخلياً يمهد السبيل إلى المعرفة .

هذه هى الظروف التى تآمرت لكى تجعل من موقف الفيلسوف موقفاً فاجعاً . ولكن ، ربما كانت المأساة كامنة فى الموقف نفسه سواء أكان الفيلسوف مؤمناً ، أم لم يكن ؛ فإذا كان الفيلسوف غير مؤمن فإن تجربته وأفقه يضيقان ، ويوصد شعوره فى وجه العوالم كلها اللهم إلا عالمه وحـــده ، وتجدب معرفته ، ويفرض قيوده الخاصة على الوجود ؛ فانعدام المأساة هو مأساة الفيلسوف الذى يفتقر إلى الإيمـــان ، وبينما نرى أن الإيمان مرادف للشعور بالعوالم الأخرى ، وبدلالة الوجود ، فإن فيلسوفاً من هذا النوع يصبح فى نهاية الأمر عبداً لحريته الخاصة ، ولكن حينما يكون الفيلسوف مؤمناً من ناحية أخرى فإن مأساته تتخذ صورة مغايرة ، إذ يصطدم فى محاولته لممارسة نشاطه الذهنى بالنظام الاجتماعى الذى يصبح فيه الإيمان شيئاً خارجياً عن طريق سلطان الكنيسة وعلى أيدى رجال اللاهوت الذين يفرضون قيودهم من اتهامات بالإلحاد وما يجره ذلك من اضطهادات مختلفة . وهـــذا التعارض يصور

الصراع الدائم بين الإيمان باعتباره ظاهرة أولية — أى كعلاقة مع الله — من ناحية ، وبين الإيمان باعتباره ظاهرة اجتماعية ثانوية بحته ، وباعتباره علاقة مع الهيئة الدينيـــة من ناحية أخرى . ولكن مأساة الفيلسوف لا تقتصر على هذا المدى . ويكابد الفيلسوف هذا الصراع بكل شدته حينما يلقى نفسه وحيداً معزولا عن غيره من البشر ، والفيلسوف لا يستطيع أن ينسى إيمانه أو الحقيقة التى كُشفت له حتى أثناء ممارسته حرية لملكاته الإدراكية . وهنا لا نتناول المشكلة الخارجية لعلاقته مع الآخرين أو مع الممثلين الرسميين للدين وإنما نهتم بمشكلته الداخلية الخاصة بمعرفته فى علاقتها بإيمانه الخاص، وتجربته الروحية الخاصة .

وقد حل القديس « توما الأكوينى » هذه المشكلة بأن وضع نظاما كهنوتيا متصاعداً تستقل فيه كل درجة بنفسها وتخضع فى الوقت نفسه للدرجة التى تعلوها(١) . وهكذا عملت الفلسفة مستقلة عن الإيمان . ولكن فى هذا النظام التصاعدى سيطرَ اللاهوت على الفلسفة بوصفه الحكم الأعلى للمشكلات النهائية . وفى هذا النظام أيضاً احتلت المعرفة الصوفية مكاناً أعلى من اللاهوت . وهكذا تمكن مذهب القديس « توما الأكوينى » من أن ينجح فى القضاء

(١) cf. Jacque Maritain : Distinguer pour unir, on les degrés du savoir.

وهذا الكتاب هو الكلمة الأخيرة فى مذهب القديس توما فى صورته الحديثة .

(المؤلف)

على أى عنصر من عناصر المأساة بحذف كل تضاد بين الفلسفة والإيمان . فالفلسفة تبدو مستقلة فى هذا المذهب تمام الاستقلال ، ولكنها فى الحقيقة مسترقة تماماً ما دامت تمثل البرهان القطعى على فلسفة معينة . وأما القديس « بوناڤنتورا » فقد حل المشكلة على صورة أخرى ، فقد أكد أن الإيمـــان ينير الذهن ويغيره [١] . وأنا شخصياً أكثر ميلا للاتفاق معه على الرغم من أنه هو الآخر لم يدرك المأساة التى تنطوى عليها الفلسفة .

ومن الخطأ أن نعتقد أن العاطفة لا يمكن إلا أن تكون ذاتية وحسب ، بينما الفكر هو وحده الذى يتسم بالموضوعية ، وأن الذات العارفة لا تستطيع أن تدرك الوجود إلا عن طريق العقل بينما تقتصر العاطفة على العالم الذاتى وحده ، وهذا هو تصور مذهب القديس « توما » والفلسفة العقلية بوجه عام ، وكل الفلاسفة اليونانيين الذين حاولوا الانتقال من العقيدة إلى العلم ، بل هو فى الواقع تصور معظم الفلاسفة . وهذا التصور قائم على حكم فلسفى سابق لم نشرع فى تفنيده إلا فى يومنا هذا . وقد ساهم « ماكس شيللر » وغيره من دعاة الفلسفة الوجودية مساهمة كبيرة لتحقيق هذه الغاية . والواقع أن عكس ذلك هو الصحيح ، فالعاطفة الإنسانية ليست

Gilson : La philosophie de saint Bonaventure. (١)

ذاتية اللهم إلا فى فضلة فردية ضئيلة ، وهى فى شطرها الأعظم قد أحالها المجتمع إلى شيء موضوعى ، وعلى العكس من ذلك يمكن أن يكون العقل ذاتياً إلى حد كبير ، بل هو فى أغلب الأحيان أكثر فردية من العاطفة وأقل خضوعاً للإحالة الموضوعية التى يقوم بها المجتمع ، وإن يكن هذا القول صادقاً صدقاً جزئياً ، وفضلا عن ذلك فإن المعنى نفسه الذى يُحْمل على كلمتى « ذاتى » و « موضوعى » فى حاجة إلى مراجعة بالغة الدقة ، فإن مسألة تحديد هل إدراك الحقيقة ذاتى أو موضوعى على جانب كبير من الخطورة . وأياً كان الحل فإننا على يقين من أمر واحد وهو أن الإدراك الفلسفى فعل روحى لا يقوم به العقل وحده ، وإنما تتركز فيه مجموع القوى الروحية للإنسان سواء ما ينتمى منها إلى وجوده الإرادى ، أو إلى وجوده الشعورى .

ويزداد الميل فى الوقت الحاضر إلى الاعتراف بوجود طريقة وجدانية للإدراك كما تخيلها « پسكال » ، وأكدها فى يومنا هذا « ماكس شيلر » و « وكيسرلنج » (١). فمن التحيز الاعتقاد بأن المعرفة عقلية دائماً ، وأنه لا وجود مطلقاً لمعرفة لا عقلية . إننا فى الواقع نفهم عن طريق الوجدان أكثر مما نفهم عن طريق العقل .

---

(١) Keyserling : Méditations sud-américanee

ومما يجدر بشيء من إمعان الفكر أن الحب والتعاطف لا يساعدان وحدهما على تحصيل المعرفة ، بل إن العداء والبغض يساعدان أيضاً فى هذا المجال . والقلب هو مركز الإنسان بأسره ، وهذه حقيقة مسيحية قبل كل شيء . والجانب الذوقى كله من المعرفة وجدانى لأنه يعبر عن « أحكام القلب »[١] . ومعيار القيمة له مكان هام فى المعرفة الفلسفية ، ولما لم تكن ثمة وسيلة لفهم « المعنى » بغير معيار للقيمة ، فإن فهم هذا « المعنى » قائم أساساً على معرفة القلب ، والفهم الفلسفى يحتاج إلى وجود الإنسان بأسره ؛ أى اتحاد الإيمان بالمعرفة . فهناك عنصر من الإيمان حاضر فى كل تفكير فلسفى مهما يكن إيغاله فى النزعة العقلية ، وهذا العنصر موجود عند « ديكارت » و « إسپنوزا » و « هيجل » .

هذه واحدة من الحقائق التى تثبت تناقض فكرة « الفلسفة العلمية » ، فهذه الفلسفة من اختراع مفكرين محرومين من أية موهبة فلسفية صادقة ، أو الشعور بأن لهم رسالة معينة ، هم هؤلاء الذين لا يضيفون شيئاً إلى الفلسفة . والنزعة العلمية — باعتبارها نتيجة لقرن ديموقراطى لا يعترف بفكرة الفلسفة ذاتها — ليست فى مركز يسمح لها بتقدير دلالة العلم نفسه ، وتقدير إمكانيات الإنسان العقلية إذ أن

---

(١) يشير برديائف إلى عبارة پسكال المشهورة : « للقلب أحكامه التى ليست للعقل » . (المترجم)

وضع المشكلة نفسه يتعالى على حدود العلم ، والنزعة العلمية تعالج كل شيء من حيث هو موضوع ولا تعنى من ذلك الذات نفسها .

ووجود الفلسفة يفترض طريقة فلسفية خاصة للمعرفة تتميز عن الطريقة العلمية ، فالفلسفة العلمية إنكار للفلسفة الأساسية ، وإنكار لما لها من أولوية[١] . والاعتراف بوجود طريقة وجدانية للإدراك ، وحسية لإدراك القيمة ليس معناه إنكار العقل ، وإنما على العكس من ذلك ، إذ أن العقل نفسه يحتاج إلى استرداد تكامله ، كما كان هذا التكامل مفهوماً فى العصر الوسيط ، عندما كان للعقل عند المدرسيين دلالة روحية وذلك برغم تعلقهم بالمذهب العقلى . وليست مهمة الفلسفة أن تستريب بالعقل ، وإنما أن تميط اللثام عن متناقضاته ، وأن توضح له حدوده ، على أن تحتفظ فى الوقت نفسه بما له من باطنية ، وعلى ضوء هذه الفكرة يظل رأى « كنت » عن المتضادات antinomies صحيحاً . وعلينا ألا نلتمس معيار الحقيقة فى العقل أو الذهن ، وإنما علينا أن نلتمسه فى الروح المتكامل ، ويظل القلب والضمير المصدر الأعلى للقيمة وللمعرفة على السواء . وليست الفلسفة مرادفة للعلم ، بل إنها ليست علما للماهيات ، ووظيفتها أن تهب الروح وعياً خلاقاً لمعنى الوجود الإنسانى ، وهذا يقتضى الفيلسوف تجربة كافية عن

(١) لم يكن « هسرل » داعية من دعاة النزعة العلمية ، لأنه يفسر العلم كما يفسره اليونان ولا يأخذه بالمعنى الذى يأخذه به القرنان التاسع عشر والعشرون .

المتناقضات الإنسانية ، وعن المأساة المتضمنة فى رسالته ؛ وكيف يمكن للفيلسوف ألا يلمس ما يصيب فلسفته من جدب وصغار إذا هو أصر على ألا يشعر بهذه المأساة ؟

والحدس هو العامل الذى لا يمكن أن تقوم للفلسفة قائمة بدونه ، ولكل فيلسوف حدس حقيقى خاص به ، ولا يمكن للحدس الفلسفى أن يشتق من شيء غيره ، فهو أولى ، وهو المصدر الذى ينبع منه النور الذى يضيء كل فعل من أفعال المعرفة ، ولا يمكن أن تحل الحقائق الدينية أو العلمية محل الوجدان ، والمعرفة الفلسفية تتوقف على مدى التجربة ، كما أنها تفترض أيضاً تجربة ذات طابع فاجع أساسى لمتناقضات الوجود الإنسانى . فالفلسفة تقوم إذن على تجربة للوجود الإنسانى فى أشد حالات امتلائه . وهذه التجربة تتكامل فيها حياة الإنسان العقلية والوجدانية والإرادية . وإذا كان العقل مستقلا عن كل سلطة خارجية ، فهو معتمد على نفسه فى الظاهر ، ولكنه رغم ذلك ليس مستقلا استقلالا داخلياً فى علاقته بحياة الفيلسوف كلها أثناء سعيه وراء المعرفة ، وهو لا يسمح لنفسه بأن ينسلخ عن شعوره وإرادته ، عن حبه وبغضه ، وعن معياره للقيمة . وهو يكتشف — أى العقل — أساسه الوجودى فى أعماق وجوده الخاص وفى ألفته لهذا الوجود الخاص ، فيكيف نفسه مع اعتقاد الفيلسوف أو شكه ؛

وهو يختلف مع اعتقاده إذا امتد الشعور أو تضاءل ، ولكن الوحى يحيله شيئاً آخر .

ونستطيع أن نلاحظ هنا أن مذهب شمول العقل مذهب خاطىء[١]. فإن هذه المبادئ القبلية a priori متحركة متغيرة ؛ ويجب أن نتجنب الخلط بين الوحى الإلهى وعالم الغيبيات ، وبين الفهم العقلى لها ، فإن الفهم العقلى صفة إنسانية ، لأن الإنسان هو الذى يفهم الوحى الإلهى وعالم الغيبيات . ولكن الوحى الإلهى يغير من عقل الإنسان الذى يتحول داخلياً نتيجة لصدمة الوحى ، وبهذا يتمكن الإنسان من أن يرى فى وضوح كل ما فيه من متناقضات وحدود لاصقة بطبيعته . ومجرد قبول الوحى فعل فلسفى مهما يكن من بدائيته . والوحى يقدم لنا حقائق ومعطيات من نوع صوفى ، ولكن الموقف العقلى الذى نتخذه نحو هذه الحقائق والمعطيات لا شأن له بالوحى لأنه قائم هو نفسه على فلسفة محددة . ولا يستطيع إنسان أن يحيا دون أساس فلسفى مهما يكن بدائياً ساذجاً صبيانياً أو لاشعورياً ، وكل إنسان يفكر أو يتحدث يستخدم الأفكار والمقولات والرموز والأساطير ، ويعبر عن ذوق خاص : فهناك دائماً فلسفة صبيانية فى أساس الإيمان الصبيانى . وهكذا نرى

(١) يلح النظريون من أصحاب النزعية العلمية مثل « مايرسون » على شمول العقل . انظر كتابه :

De l'explication dans les sciences.

أن الاعتراف الذى لا يخالطه النقد للعلم الدينى — أى اعتراف الإنسانية البدائية — يقتضى استخدام مقولات فكرية معينة ، مثل مقولة « الخلق » باعتباره لحظة من لحظات الزمان .

والمعرفة فعل وليست مجرد تقبل سلبى للأشياء ، فهى تضفى المعنى على الموضوع ، وتخلق التشابه ، وتنشئ مقياساً عاماً بين الذات العارفة والشيء المعروف . وهــذا القول يصدق خاصة على « الثيوصوفية » (المعرفة بالله) . والمعرفة هى حقاً إحالة إنسانية بأعمق معنى أنتولوجى لهذه الكلمة . فهناك درجات متعددة لهذه الإحالة الإنسانية (أو التأنيس) ، وأعلى هذه الدرجات يوجد فى المعرفة الدينية ، لأن الإنسان صورة من الله ، وبالتالى فإن الله يحتوى فى نفسه على صورة الإنسانية ، وعلى ماهية الإنسانية الخالصة . ويتلو هذه الدرجة المعرفة الإنسانية التى تقتضى هى أيضاً الإحالة الإنسانية ، أى إدراك الإنسان لسر الوجود المتأصل فيه ، وفهم معنى الوجود بالقياس إلى الوجود الإنسانى والمصير الإنسانى . والإحالة الإنسانية بأدنى درجاتها فى المعرفة العلمية وخاصة فى العلوم الطبيعية — الرياضية physico-mathématique[1] وعلم الطبيعــة المعاصر يثبت خلو العلم من كل طابع إنسانى لأن أبحاثه تفضى به إلى خارج الكون الإنسانى كما يفهمه الإنسان . وعلماء الطبيعة لا يدركون أن هذه الأبحاث الطبيعية

---

(١) يرى « ليون برونشفك » طابعا روحيا فى العلوم الرياضية .

الخالية من كل طابع إنسانى ما هى إلا رمز لقوة المعرفة الإنسانية ، وأن تقدمها السريع يثبت أصالة الإنسان فى مواجهة أسرار الطبيعة ، ويثبت فوق كل شيء إنسانيته الأساسية . وكل معرفة تضرب بجذورها فى أعماق الوجود الإنسانى وتشهد على فاعلية الإنسان باعتباره كائناً متكاملا تمتد قوته إلى المتناقضات والخلافات ، وإلى قلب المأساة الكامنة فى موقف الفيلسوف .

والمعرفة تقوم على تفاعل مبادئ ثلاثة هى : المبدأ الإنسانى ، والمبدأ الإلهى ، والمبدأ الطبيعى ، فهى نتيجة للتفاعل المتبادل للحضارة الإنسانية واللطف الإلهى والضرورة الطبيعية . ومأساة الفيلسوف تنبع من محاولة الحد من سعيه فى سبيل المعرفة عن طريق استحضار اللطف الإلهى أو الإهابة بالطابع الشامل للضرورة الطبيعية . وإذا كان الله والطبيعة موضوعين من موضوعات البحث الفلسفى ، فإن تعارض هذا البحث سواء مع الدين القطعى أو العلم أمر لا مناص منه . غير أن الميدان الحقيقى للبحث الفلسفى هو الوجود الإنسانى ، والمصير الإنسانى ، والغرض الإنسانى . والإنسان هو الموضوع الحقيقى لمعرفة الفيلسوف ، وعن طريق الإنسان يستطيع أن يفهم الله والطبيعة معاً ، ولكنه لا يستطيع أن يمضى فى أبحاثه دون أن يتعثر فى الأشكال الموضوعية للمعرفة التى تزعم أنهـــا تدعو إلى الحقائق النهائية عن الله والطبيعة ، والفيلسوف على استعداد لقبول الوحى الإلهى والإيمان ولكنه يجب

عليه أن يتجنب الإذعان لتفسيراتها الطبيعية ، كما يجب أن يرفض تماما قبول الإدعاءات الشاملة التي يضعها العلم الطبيعي .

والحق إلى جانب الدين في الصراع الناشب بين الدين والفلسفة حينما تطالب الفلسفة بالحلول مكان الدين في ميدان الخلاص والحياة الأبدية ، غير أن الحق إلى جانب الفلسفة حينما تتطلع إلى بلوغ درجة في المعرفة أعلى من تلك التي نبلغها بالعناصر الساذجة من المعرفة التي يتضمنها الدين . وبهذا المعنى تستطيع الفلسفة حقاً أن تطهر الدين بحمايته من النزعات الموضوعية والطبيعية التي تشوه الحقائق الدينية . والإله الحي الذي يتوجه إليه الناس بصلواتهم هو إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب ، وليس إله الفلاسفة أو فكرة المطلق . بيد أن المشكلة أكثر تعقيداً مما تصور « پسكال » ؛ لأن إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب لم يكن هو الإله الموجود فحسب ، أي الإله الحي الشخصي ، ولكنه أيضاً إله قبيلة بدائية من القبائل الرحل ، أي إله ينزل إلى المستوى العقلي والاجتماعي لهذه القبيلة . والروح في التماسها للمعرفة عرضة دائماً للاشتباك بروح التقاليد الغافية ، وليس من اليسير على الفلسفة أن تتكيف وفق روح القطيع . ولقد كان الفلاسفة دائماً جماعة ضئيلة من الأشخاص بين مجموع البشر . أليس من الغريب أن تكون مثل هذه الجماعة الضئيلة من الناس موضوعاً لكل هذا العداء ؟ تحالف ضدهم رجال الدين واللاهوت والكنيسة والمؤمنون

والعلماء والمتخصصون فى كل فرع من فروع المعرفة ، والسياسيون والاجتماعيون ورجال الدولة من محافظين وثوريين ، والمهندسون والفنيون والفنانون ، وأخيراً جمهرة البشر . وهكذا يبدو وكأن الفلاسفة هم أوفر أعضاء الدولة نصيباً من الإهمال ، أى هؤلاء الذين لا يؤدون وظيفة هامة سواء فى الحياة السياسية أو الاقتصادية . وعلى الرغم من ذلك فإن الطبقات الحاكمة أو هؤلاء الذين يطمحون إلى القوة ، ويقومون بدور هام فى حياة الدولة أو المجتمع أو يأملون فى القيام بمثل هذا الدور يتفقون جميعاً على إضمار العداء للفلاسفة ، ويبدو وكأنهم لا يستطيعون أن يغفروا للفلسفة أنها لا تخدم أهدافهم ، ولأنها شغل لا مبرر له لعدد قليل من الناس ، وعبث لا طائل وراءه للعقل . ولكن هل الفلسفة شيء من هذا كله ؟ إن من العسير حقاً أن نفهم كيف يمكن أن يكون استغراق عدد قليل من الناس فى تزجية وقت يخلو من كل حقيقة أو صواب سبباً فى إثارة كل هذا العداء والاستنكار الشاملين .

ثمة مشكلة نفسية معقدة تكمن وراء هذا كله ، فإذا كان من الحق أن الفلسفة معادية للغالبية العظمى من الناس ، فمن الحق أيضاً أن كل إنسان فيلســوف بمعنى من المعانى ، دون أن يدرى ذلك . وهؤلاء الذين لا يعلمون كثيراً عن الجهاز الفنى للفلسفة لا يترددون فى استخدام هذا اللفظ فى التعبير عن الاستهزاء والسخرية : وفى

الحديث العادى تستخدم كلمة « ميتافيزيقا » باعتبارها عبارة من عبارات السباب ، وأصبح الميتافيزيقى من الشخصيات المضحكة ، وقد يصادف أن يكون الأمر كذلك ، ولكن رغم هـــذا كله فإن من الحق أن كل إنسان ، شعر بذلك أو لم يشعر — يحاول أن يحل مشكلات ذات طبيعة ميتافيزيقية ، وهذه المشكلات أكثر مساساً بحياته من المشكلات الرياضية والطبيعية والفلسفية الشائعة سمة مشتركة للطوائف والطبقات والمهن المتعددة كالسياسة ســـواء بسواء ، والإنسان الذى يشعر بنفور من الفلسفة ، أو الذى يحتقر الفلاسفة — له هو أيضاً فلسفته الخاصة . ولو لم يكن ذلك حقاً بالنسبة للسياسى والثورى والمتخصص والمهندس ، والرجل الفنى ، لما خطر لهم أن الفيلسوف رجل لا تدعو إليه الحاجة .

وتعلمنا التجربة أن موقف الفيلسوف ، بل موقف الفلسفة نفسه — تكتنفه الأخطار من كل جانب ، فالفيلسوف لا يؤدى أية وظيفة اجتماعية فحسب ، بل إن جـــلال رسالته يسمو به على الواجبات التى يفرضها المجتمع . والفلسفة أساساً وظيفة شخصية أكثر من أن تكون وظيفة اجتماعية . وبينما يحمى المجتمع الدين والعلم رغم اختلاف طبيعتهما التى تصل إلى حد العداء أحياناً ، وبفضـــل ما يقومان به من دور اجتماعى يتمتعان بتأييد الهيئات المختلفة ، نرى أن الفلسفة تقف عزلاء وحدها ، وما من أحد يتقدم

..فاع عن الفيلسوف الذى يفتقر عامة إلى السند الاقتصادى . والحق
..ذى يكتشفه لا يحسب لتفكير الناس حساباً ، وإنما عقله وحده
هو الذى يقوم بالكشف عما هو أعلى من الإنسان ، وعما هو إلهى .
والمجتمع لا يعينه على طلبه للمعرفة ، وفى كل فيلسوف شىء من
إسپنوزا » ومصيره . فعدم استقرار الفيلسوف من الوجهة
لاجتماعية . والطابع الشخصى لفكره ، وموقفه العام ، كل هذا
يتصالح جميعاً ليجعل رسالة الفيلسوف وثيقة الصلة برسالة النبى ؛
بل إن موقف النبى أشد حرجاً ، وهو أكثر تعرضاً للاضطهاد
وهو يشغل نفسه بمصائر شعب أو طائفة ، وهكذا فإن الفيلسوف
الذى يتسم بالنبوة هو أشد الناس انعزالا وأقلهم تمتعاً بالتسامح ،
وأكثرهم وحدة . وحينما يناصر الفيلسوف تقليداً معيناً ، فإنه يشعر
بنفسه عضواً فى عائلة فلسفية ، عضواً فى المدرسة الأفلاطونية مثلا
أو الكنتية . وقد يتبلور التقليد الفلسفى حول ثقافة قومية ، أو ربما
أفضى إلى إنشاء مدرسة . وبهذه الوسائل قد يجد الفيلسوف شيئاً من
التأييد والحماية إزاء الهجمات التى تنوشه من كل جانب . وهذا
لا ينطبق أياً كان الأمر على الحدس الفلسفى ساعة مولده ، وفى
أثناء الفعل الخلاق بمعناه الدقيق ، والفلسفة الأكاديمية مثلا هيئة
اجتماعية تفيد من وسائل الحماية التى يملكها المجتمع طوع أمره ،
ولكن مؤسسى الأديان والأنبياء والرسل والقديسين والصوفية

كلهم لا يجدون سبيلا للدفاع عن أنفسهم إزاء المجتمع ، وهكذا لا يتمتع الدين باعتراف المجتمع وحمايته إلا بعــد أن يتحول إلى هيئة اجتماعية .

وللإنسان أن يختار بين موقفين فى كل فعل إبداعى وعقلى ؛ فهو يستطيع أن يواجه سر الوجود ، أو السر الإلهى ، أو يستطيع أن يقتصر فى تشييد علاقاته على مستوى اجتماعى صرف . وفى الحالة الأولى يصل إلى فلسفة حقيقية عن طريق الحدس والوحى ، وفى الحالة الثانية يكره على أن يلائم بين معرفته الفلسفية وما كُشِفَ له من الحق وبين مقتضيات مجتمع معين . ولكن فى مقابل الأمن الاجتماعى الذى يمنح له ، عليه أن يزيف ضميره ، وأن يساعد على نشر بعض الأكاذيب النافعة للمجتمع . ويميل الإنسان وسط المجتمع وبين غيره من الناس إلى أن يصبح ممثلا ، وهو ممثل أيضاً حينما يصبح كاتباً ، وهو مرغم على أن يلعب دوراً بسبب مركزه الاجتماعى ، وهو كالممثل يعتمد على الغير وعلى الجماهير وعلى البوليس فى حمايته إذا احتاج إلى الحماية ؛ والرجل الذى يشرع فى التماس الحقيقة ، والذى يجد نفسه وجهاً لوجه أمام السر الإلهى ، لا يصرخ فحسب فى الوحشة التى تكتنفه ، ولكنه يترك نفسه عرضة لهجمات القوامين على الدين والعلم على السواء . وهذا الموقف تتسم به طبيعة الفلسفة ويؤلف ما فيها من مأساة كامنة .

ومن الممكن تصنيف أنواع الفلسفة المختلفة تصنيفات متعددة :

ولكن تميزاً واحداً يبدو على الأقل أن تاريخ الفلسفة يؤكده ، ألا وهو الثنائية التي تقوم عليها مبادئ الفلسفة ، وهى ثنائية تتدخل فى حل جميع المشكلات الهامة تدخلا نافعاً ، والاختيار بين هذين النوعين من البحث الفلسفى لا تمليه سلطة خارجية بحيث أن الاختيار إذا تم مرة ، فإنه يشهد على الطابع الشخصى للفلسفة ، ومن الممكن تحليل هذين النوعين من الفلسفة بالنظر فى هذه النزعات المتقابلة :

١ — أولوية الحرية على الوجود	أولوية الوجود على الحرية
٢ — أولوية العالم الذاتى على العالم الموضوعى	أولوية العالم الموضوعى على العالم الذاتى
٣ — الثنائية	وحدة الوجود
٤ — النزعة الإرادية	النزعة العقلية
٥ — النزعة الحركية	النزعة إلى الثبات
٦ — النزعة الإيجابية وحاسة الخلق (أو الإبداع)	النزعة السلبية ، والتأمل
٧ — النزعة الشخصية	النزعة اللاشخصية .
٨ — النزعة الإنسانية فى التفسير	النزعة الكونية فى التفسير
٩ — الفلسفة الروحية	النزعة الطبيعية .

وهذه المبادئ يمكن أن تمتزج امتزاجاً مختلفاً لتؤلف مذاهب متباينة ، وأنا شخصياً قد تم اختيارى ، وحزمت أمرى على اختيار

المجموعة الأولى من المبادئ التى تعتنق أولوية الحرية على الوجود . وقبول هذا التعارض الأساسى بين الحرية والضرورة ، وبين الروح والطبيعة ، وبين الذات والموضوع ، وبين الشخصية والمجتمع ، وبين الفردى والعام يؤذن بفلسفة فاجعة (تراچيدية) ، وإن تأكيد أولوية الوجود على الحرية معناه إلغاء المأساة ، وعلى العكس من ذلك فإن تأكيد أولوية الحرية على الوجود معناه الاعتراف بها ، وتنبع المأساة عن استحالة بلوغ الوجود بصورة موضوعية ، أو تحقيق الاتصال الحقيقى بين الأفراد باعتبارهم كائنات اجتماعية . والمأساة تصدر عن الصراع الأبدى بين « الأنا » والموضـــوع ، وهى تنشأ أخيراً عن المشكلة الغنوصية للوحدة ، وهى ميدان الفلسفة الخاص . وهذه هى المشكلة الرئيسية التى يهتم بها هذا الكتاب ، هى أيضاً تتصل بالتمييز بين فلسفة متعددة المستويات ، وفلسفة ليس لها غير مستوى واحد .

الفصل الثانى

الفلسفة الشخصية ، والفلسفة اللاشخصية ، الفلسفة الذاتية والفلسفة الموضوعية — النزعة الأنثروبولوجية فى الفلسفة — الفلسفة والحياة .

يهتم « كيركجورد » اهتماماً خاصاً بالطابع الذاتى والشخصى لكل فلسفة ، وبحضور الفيلسوف الحى فى الفعل الخاص بالنظر الفلسفى . وهو يذكّرنا بمعارضته « لهيجل » وثورته على دعاة العقل الكلى الموضوعى وفلسفة التصورات « ببلنسكى »[1] الذى نلمح تأثيره فى « ديالكتيك » « إيفان كارامازوف » بطل رواية « دستيوفسكى » المعروفة . وليس من شك أن « كيركجورد » كان فيلسوفاً أكثر أصالة من « دستيوفسكى » . ولكن ، فلنعد إلى موضوع المناقشة الأساسى وهو : هل يمكن للفلسفة أن تكون شيئاً آخر غير فلسفة شخصية ذاتية ؟ وسأناقش هذا الموضوع بالتفصيل فيما بعد ، وفى الوقت نفسه سأحاول أن أضع تمييزاً هاما بين الحقيقة والموضوعية . فالفلسفة

---

(١) راجع الكتاب الشيق « اشتراكية بلنسكى » الذى نشره « ساكولين » ، وهذا الكتاب يتضمن رسائل « بلنسكى » التى بعث بها إلى « بوتكين » .

لا يمكن إلا أن تكون ذاتية حتى وهى تسعى لأن تكون موضوعية ، وكل فلسفة صادقة تحمل طابع شخصية الفيلسوف الذى أبدعها ، ولا ينطبق هـذا القول على الفلاسفة الفرديين من أمثال القديس « أغسطين » ، و « پسكال » و « كيركجورد » و « شوپنهور » و « نيتشه » فحسب ، ولكنه ينطبق أيضاً على الفلاسفة من أمثال « أفلاطون » و « أفلوطين » و « اسپنوزا » و « فختة » و « هيجل » : فالطابع الشخصى للفيلسوف يظهر فى اختياره للمشكلات ، وفى إيثاره لنمط أو لآخر من أنماط الفلسفة التى أشرنا إليها ، وكذلك فى طبيعة الحدس السائدة لديه ، وفى مقدار اهتمامه ببعض المشكلات المعينة ، وفى درجة تجربته الروحية .

وليس معنى قيام « الأنا » أساساً لكل فلسفة أن « الأنا » محصورة بالمذاهب التى تنشأ عنها ، فالفلسفة الصادقة لا تقنع بالنظر فى الموضوع ، ولكنها تجاهد لبلوغ الحقيقة التى تكمن وراء الموضوع متلهفة بذلك على إماطة اللثام عن معنى الحياة والمصير الشخصى . وحتى مذهب « اسپنوزا »[1] الفلسفى الذى تميز بطابعه الهندسى والموضوعى يثبت أن الفلسفة تنبثق من تفكير الفيلسوف فى مصيره ، وهذه الحقيقة ليست فى حاجة إلى كثير من التكرار ، فملكة الفهم هى أساساً

---

(١) cf. L. Brunschvieg, Spinoza et ses contemporains. (Paris, Alcon, 3e édit, 1923).

« الأنا » ، هى الإنسان كائنا عينياً . . . وشخصية ، وليس باعتباره روحاً كلياً أو عقلا كلياً ، أو ذاتاً لا شخصية أو وعياً عاماً . ومن ثم فإن المشكلة الأساسية فى الفلسفة هى مشكلة المعرفة الإنسانية ، أو معرفة الإنسان الشخصية الخاصة . وكل تفكير خالق هو بالضرورة شخصى ، ولكن هذا لا يقتضى أن يكون صاحب هذا التفكير أنانياً فقد تنبعث أشعة الضوء من مصدر واحد غير أن الأشخاص يختلفون فى استقبالها الواحد عن الآخر .

وعلينا أن نرتاب فيما قد يدعيه بعض الفلاسفة من أن تفكيرهم يخلو من كل أثر للوجدان ، ذلك أن أشدهم موضوعية ولا شخصية يدرك عن طريق الشعور ، فلا شك لدينا فى أن « ديكارت » قد توصل إلى مسألة « أنا أفكر ولذلك أنا موجود » (الكوجيتو) عن طريق تجربة عاطفية ، وأنه قد قام بكشفه ذاك فى نشوة من نوع عاطفى[1] ، وتوسله بالعقل للوصول إلى هذه النتيجة لا يدل على أنه اقتصر على استخدام العقل فحسب ، ففى تلك اللحظة كانت قواه العقلية قد اتخذت لوناً عاطفياً قوياً . « وكتاب الأخلاق » لاسپنوزا مشحون بالعاطفة رغم المنهج الهندسى الذى اصطنعه فيه ، والعشق الإلهى العقلى عنده يكشف عن نزعة عاطفية عنيفة . وهكذا يمكن أن تقوم النزعة العقلية

---

(١) cf. J. Maritain, Le songe de Descartes. (Paris, Edit, R. A. Corréa, 1932).

على أساس العاطفة الشخصية بينما يمكن أن لا تكون « الموضوعية » أكثر من عبارة لإخفاء « العاطفة الإنسانية » ، وبهذا المعنى نرى أن فلسفة « هيجل » ليست أقل ذاتية من فلسفة « نيتشه » ، ووفقاً لذلك فإن كل فلسفة موضوعية ولا شخصية تماماً تفتقر حقاً إلى كل أصالة مبدعة .

والبحث الذاتى هو وحده الذى يمكن أن يكشف عن الحقيقة الأصيلة الكامنة فى الوجود البـــدائى . أما البحث الموضوعى أو اللاشخصى فلا يمكن أن ينجح إلا فى الكشف عن المظاهر الثانوية المنعكسة للوجود . ويجب أن نحطم عامدين هذه الفكرة ألا وهى أن الأشكال الذاتية والشخصية للتفكير تقيد الفرد وتجعل من المستحيل عليه أن يوطد مكانه فى الكون ، أو أن يتصل بالعالم الإلهى ، فعكس ذلك صحيح ، إذ أن الأشكال الموضوعية واللاشخصية للتفكير هى أضخم العقبات التى تعترض طريق الفرد فى خروجه من عزلته الذاتية ، واتصاله بالكون . ومن الخطأ أن نخلط بين الاتجاه الشخصى للتفكير ، وبين « العكوف على الذات » وهو شكل من أشكال « السجن الذاتى المؤبد » الذى يفضى فى نهـــاية الأمر إلى الجنون . والعكوف على الذات هو فى الواقع « الخطيئة الأولى » أما الشخصية فهى انعكاس لصورة الله ومشابهته ، وهى لهذا السبب الطريق

الحقيقى الموصل إلى الله ، والشخصية هى حقاً الموضوع الأول للنظر الفلسفى ، وهذا النظر الفلسفى يمكن أن يكون تجريبياً بمقدار اعتماده على مدى تجربة الفيلسوف واكتمالها ؛ والشخصية هى صورة للإنسان الحى المتكامل الذى يفكر فى حدود الفلسفة الشخصية والإنسانية ، وهذا الإنسان لا ينفصل عن الفلسفة ما دام الفيلسوف باعتباره موضوعاً للمعرفة يضرب بجذوره فى الوجود ، ووجوده سابق لإدراكه للوجود ، وهذه الحقيقة هى التى تحدد كيفية معرفته ، فهو يفهم الوجود لأنه هو نفسه جزء من هذا الوجود .

ورؤية الفيلسوف محددة تحديداً لا يناله التغيير ، إذ لا يتاح له أن يصل إلى ما فى الوجود من امتلاء أو إلى الاستنارة الكاملة ، وإلى هذا يرجع اختلاف التيارات الفلسفية المتعددة ، فإن رؤية الفيلسوف « للنور الأصيل » يحددها إدراكه المباشر ، والأشعة الخافتة التى تخترق حجب ضميره المظلمة . وفيما عدا هذا الكشف الهزيل لا اختيار له إلا أن يعيد صياغة الأفكار المتفق عليها ، وإلا أن يثق بالمعرفة التى يجمعها من دراسته .

ووراء كل فلسفة رغبة مضنية لتحقيق الحياة : معناها ومصيرها ؛ وبناء على ذلك فإن الفلسفة أولا مذهب للإنسان . . . مذهب للإنسان المتكامل يشيده إنسان متكامل . ولكن هذا المذهب هو ميدان الفلسفة وحدها ، وليس ميداناً لعلم الحياة (البيولوجى) أو علم النفس

أو علم الاجتماع . ومن المحال أن نجرد الفلسفة من طابعها الإنسانى . وفى قلقهم على إلغاء الخطيئة الأولى — خطيئة العكوف على الذات ، هذه النزعة التى تسىء إلى النزعة نحو علم الإنسان — حاول كثير من الفلاسفة القيام بهذه المهمة . ومن الحق أيضاً أن كل المحاولات التى بذلت لإبعاد الفيلسوف بوصفه إنساناً ، وكذلك فكرة الإنسانية الأساسية ، قد ثبت أنها وهمية خيالية — وإن الموقف الغامض الذى تقفه النزعة إلى الاقتصار على التفسير لعلم الإنسان راجعة إلى هذه الحقيقة وهو أنه على الرغم من أن الإنسان بوصفه صورة وشبها للقوة العليا ، وللجوهر الإلهى للوجود ، وعلى الرغم من أنه مفتاح لغز الوجود فإنه مقيد بنغمة معينة ، ونتيجة لذلك يميل إلى إرجاع الوجود كله حتى الإلهى منه إلى مستوى وجوده الناقص . وبدلا من أن نحاول إلغاء كل أثر لهذه النزعة الإنسانية فى التفسير ، علينا أن نحاول تطهير هذه النزعة والتسامى بها حتى يتمكن الفيلسوف من أن يعكس صورة الوجود الأعلى الكامنة فيه . والفلسفة لا تستطيع أن تكتفى بذاتها إذا أردنا من الاكتفاء الذاتى التجرد من التجربة الحية للإنسان المتكامل ، أو الاستقلال عن الذات العارفة الضاربة بجذورها فى الوجود ، فهى لا تستطيع أن تدعى الاكتفاء الذاتى حقاً دون أن تعمى بصيرتها عن الحقيقة ؛ فالفلسفة إذن يجب أن تكون إنسانية ، طالما أن معرفتها بالوجود مستمدة من الإنسان ، ومشكلتها الرئيسية

هي تطهير طبيعة الإنسان « الأنثروبولوجية » حتى تكشف له عن طبيعته الأساسية ، عن « الإنسان المتعالى » الذي ينبغى ألا نخلط بينه وبين « الوعى المتعالى » غير الإنسانى .

والفلسفة إنسانية أيضاً بمعنى أنها لا يمكن أن تتجرد من الحياة ، وأن تستحيل إلى فلسفة نظرية صرفة ، فهى أساساً إيجابية ، وعليها أن تقوم بوظيفة نافعة فى تحسين الحياة ، كما حاول دائماً كبار الفلاسفة وعشاق الحكمة الحقيقية ، فإن ما فى الحياة اليومية من تعاسة وقبح ومظالم تُكْرِه الإنسان على أن يلوذ بعالم آخر ، عالم التأمل الميتافيزيقى أو الصوفى ، عالم الأفكار ، أو الاحتماء بمدينة الله من جهة ، وقد تثير فيه نشاطه الخلاق ليحيل عالم الحياة اليومية إلى عالم آخر جديد من جهة أخرى . والفلسفة الحقة لا يمكن أن تكون مشتقة من شىء آخر لأنها قائمة على أساس من الحكمة ، والتجريد الخالص يجعل موقف الفيلسوف زائفاً معرضاً للانهيار ، وكما أن لغة الفيلسوف تشترك إلى حد ما مع اللغة الدارجة ، فكذلك الفلسفة يجب أن تنمو من التجربة ، فهى قبل كل شىء وظيفة حيوية ، وتعبير متكامل عن الحياة الروحية . وكيف يمكن أن تدعى الفلسفة إدراك سر الوجود إذا رفضت كشف المصير الإنسانى ، ولم تظهر عطفها على ما فى هذا المصير من شقاء ؟ الفلسفة أساساً فعل حيوى ، والتفكير المجرد هو الخطأ الذى ارتكبه هؤلاء الميتافيزيقيون

القدامى الذين قَدَّموا عن جهل اهتمامهم بالحياة وبالبشر وبالعالم قرباناً ، والذين اعتصموا بقلعة مثالية من التصورات . وفى هذه الظروف ليس عجيباً أن يصبح الميتافيزيقى هدفاً للفضول والتنقص ورمزاً للجهل بدلا من أن يكون رمزاً للحكمة . والواقع أننا نجد الأساس الحقيقى للميتافيزيقا فى معرفة الحياة ، وفى الواقع العينى ، وفى معرفة الإنسان ومصيره ، ولذلك يجب أن تكون الميتافيزيقا تعبيراً عن حركة حية يشترك فيها الفيلسوف اشتراكاً فعلياً .

وقد كان « كارل ماركس » — وهو يدعى أنه تلميذ للفيلسوفين المثاليين الألمانيين فخته وهيجل — يدعو إلى هذه الفكرة ، ألا وهى أن الفلسفة لا يمكن أن تقنع بمعرفة العالم فحسب ، وإنما يجب أن تحاول تغييره أيضاً وبعثه من جديد ، وكان يعتقد أن تفكير فخته النظرى المجرد فى حاجة إلى تعبير عملى ، ومنذ هذه اللحظة شوه الماركسيون — وخاصة الشيوعيين منهم — هذه الفكرة تشويها شنيعاً بأن وضعوا لها دون التزام للمنطق أساساً مادياً ، أى أساس من الفلسفة السلبية ولا ريب أن تلك الفكرة الماركسية تتمتع بقسط كبير من الحق . وأياً كان الأمر فمن الممكن التعبير عنها فى صورة أخرى كما فعلت فلسفة فيودوروف[1] التخطيطية projective التى

(١) « نيكولاى فيدوروفتش فيودورف » (١٨٢٨ — ١٩٠٣) فيلسوف روسى كانت لأفكاره الأصيلة آثار واضحة فى كل من « ف . سوليوفيف » و « دستيوفسكى » =

تدعو إلى تغيير العالم تغييراً فعالا . فهل نخرج من ذلك بأن وظيفة الفلسفة « اجتماعية » بحتة ؟ كلا بالطبع لأن الفلسفة فى هذه الحالة تصبح شيئاً سلبياً ، إذ ليس من شأن المجتمع أن يملى شيئاً على الفلسفة ، وإنما من شأن الفلسفة أن تملى على المجتمع ، وتطور الفلسفة من مذهب هيجل إلى نزعة « فويرباخ » له دلالته . لأنه يشير إلى الانتقال حتوم من فلسفة التصورات الشاملة العامة إلى الفلسفة الروحية الإنسانية . غير أن انحراف « فويرباخ » المادى ساعد على إخفاء هذه الحقيقة ، لأن الفلسفة المادية عاجزة عن تصور الإنسان باعتباره كائناً عينياً متكاملا . ومن الواضح أيضاً أن تطور الفلسفة لا يمكن أن يقف عند هـذه الدراما الغامضة المسماة بالديالكتيك الهيجلى . .

وكانت الفلسفة اليونانية تعتقد أن اهتمامها . يجب أن يكون بما هو عام فى مقابل ما هو خاص وفردى . وهكذا شرعت الفلسفة

= و « تولستوى » ، وكان صوفيا مسيحيا فى حياته وعقيدته على السواء . وقد انتقد موقف « تولستوى » السلبى من القيم الثقافية العليا كالعلم والفن — انتقاداً قاسياً .

ويربط « فيودوروف » بين فلسفته وبين الدين المسيحى ، وخاصة الأرثوذكسية باعتبارها المذهب الدينى الذى يخلع قيمة خاصـة على فكرة البعث والحياة الأبدية . وفى اعتقاده أن الإنسانية عندما تتحكم فى الطبيعة تستطيع بعد ذلك أن تتحكم فى الموت ، والسمة الرئيسية لفلسفته هى امتزاج الميتافيزيقا الدينية لديه بنزعة واقعية طبيعية . راجع كتاب
N.O. Lossky : History of Russian philosphy, London, 1952—p.79.
(المترجم)

اليونانية فى اكتشاف عالم الأفكار القائم وراء العالم المحسوس المتحرك للتجربة المتضاعفة ، ولم تتحول قط عن هذه المقدمة الأساسية . ونتيجة لذلك أخفقت فى تمييز الفرد ، كما أخفقت فى كشف الشخصية ، ولم تلتفت إلى ما لفكرة الحرية من أهمية . وورثت الفلسفة المدرسية هذه النظرة المحددة ، وكانت النتيجة أن النظر الفلسفى فى ذلك العهد لم يخرج عن نطاق المقدمة التى وضعتها الفلســفة اليونانية ، وهى التصور الذى ينشد الشمول . وما زالت هذه القيود قائمة بدرجة أقل من الفلسفات الإسمية الحديثة ؛ غير أن التجربة المســيحية — وتجربة الوحى قبل كل شىء — فتحت آفاقا جديدة كل الجدة ، وكشفت عن سر الشخصية والحرية .

والفلسفة الشخصية كما أفهمها لا تشترك فى شىء مع التيارات « الذاتية » والفردية والتجريبية والاسمية الشائعة فى أيامنا هذه ، ومقولة « العام » التى توضع عادة فى مقابل مقولتى « الفردى » و « الجزئى » هى مقولة زائفة ينبغى إلغاؤها ؛ وسنبين حينما يتقدم بنا البحث حول مشكلة الصلة بين الشخصية والمجتمع أن مقولة « العام » Le général ليس لها أساس « أنتولوچى » صحيح . ومبدأ « الشمول » ليس مبدءا عاما ، ولكنه مبدأ فردى ، ومبدأ « العام » هو مساومة أو خطأ وصل إلى نطاق المعرفة « النورانية » المعرفة أثناء تفنيدها لكل الأفكار والتحديدات ، ولكل غائية . ومجالها الخاص الذى

يتجاوز ما هو شخصى وما هو فردى ، هو العالم الاجتماعى الموضوعى الذى يبتعد كل البعد عن الواقع الحقيقى ، وعن العالم الوجودى الإنى ، فهو أصلا مجال اجتماعى صنعته العوامل الاجتماعية . ومبدأ « العموم » يستبعد العنصر الإنسانى أو الفلسفى ، فليس أمام الفلسفة الشخصية عمل أهم من اكتشاف الواقع الأصيل الذى يختفى وراء ستار « العموم » المصطنع . وليس من شك أن « إسپنوزا » لم يستلهم أية فكرة « عامة » حينما حاول فى عشقه الإلهى العقلى Amor Dei Intellectualis أن يعلو على عزلته فى رؤيته عن السعادة . فكل فلسفة شخصية تساعد فى التغلب على العزلة والإنسانية عن طريق المعرفة ، وهكذا تعلو على الحدود المباشرة للفردية .

التأمل الثـانى

الذات والإحالة الموضوعية

الفصل الأوّل

الذات العارفة والإنسان

وجهت المثالية الألمانية إلى النزعة الموضوعية فى الفلسفة اليونانية والمدرسية ضربة لا سبيل إلى البرء منها . غير أنه من الخطأ أن نفترض أن المثالية الألمانية وعلى رأسها « كنت » قد زعزعت فكرة الوجود نفسه ، فإن نقدها كان موجهاً توجيهاً رئيسياً ضد توكيد الواقعية الساذجة التى تزعم أن العالم الموضوعى والوجود المطلق شىء واحد . . وكان « ديكارت » قد بدأ العمل فى هذا الاتجاه ، ولكن النزعة العقلية السابقة على « كنت » لم تتعمق المشكلة تعمقاً كافياً ، وأصبح من المحتم نقل مركز الجاذبية الفلسفية من الموضوع إلى الذات ، والبحث عن الحل الذاتى لمشكلة الوجود واحتل بذلك عالم الحقائق الموضوعية — عالم الموضوعات — مكاناً ثانوياً باعتباره العالم الظاهرى . وعلى الرغم من أن « كنت » قد وقع فى الخطأ حينما وضع العالم الظاهرى مقابل الموضوع نفسه بوصفه خلوا من التجربة والمعرفة على السواء ، فإنه كان على حق فى محاولته التمييز بينهما ، لأن هذا التمييز أفضى إلى كشف الذات الفاعلة ، أو الفعّالة .

وقد قامت نظرية المعرفة دائماً على أساس التضاد القائم بين الذات والموضوع [1] . بيد أنه لم يزل علينا أن نحدد طبيعة الذات ، وعلينا أيضاً أن نوضح العلاقة بين الذات الخالصة للمعرفة ، الذات الغنوصية ، وبين الإنسان باعتباره « أنا » ، أو ذاتاً عارفة ؛ فقد استبدلت المثالية الألمانية بمشكلة الإنسان بوصفه ذاتاً عينية عارفة مشكلة الذات الخالصة ، وبوعى كنت المتعالى أو « أنا » « فختة » اللافردية اللاإنسانية ، أو الروح الكلى عند هيجل . وكانت نتيجة ذلك أن المعرفة لم تعد صفة إنسانية خاصة ، بل أضحت صفة إلهية كامنة فى العقل الكلى أو الروح الكلية . وهكذا لم يعد الإنسان هو الذات العارفة ، وكان من أثر ذلك أن طُبِعت الفلسفة بطابع لا شخصى ، وأصبحت الفلسفة الشخصية هى والنزعة النفسانية شيئاً واحداً ، وهذه بدورها أصبحت مسئولة عن تكوين الشخصية الإنسانية وعن الأنا الإنسانى ، وعن الإنسان ؛ وبقيت المشكلة الأساسية الخاصة بطبيعة علاقة الإنسان بشخصيته من ناحية ، وبالشعور المتعالى والعقل الكلى والذات الغنوصية من ناحية أخرى — مشكلة تتطلب الحل . إذ ليس من سبيل إلى إنكار أن الإنسان هو الذات العارفة فى آخر الأمر . وقد استخدم « كنت » الأشكال

---

(1) N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis

وعلى الرغم من أن هارتمان يخرج على المثالية الكنتية . إلا أنه مازال محتفظا بالنضال القائم بين الذات والموضوع .

القَبْلية a priori لكي يتخلص من النزعة الشكية الموجهة ضد « شعوره المتعالى » . ولكن هل تقدمت الذات العارفة نتيجة لذلك ؟ وكيف يرتبط الوعى المتعالى بالوعى الإنسانى الفردى ؟ وكيف نضع الأساس لصحة المعرفة ؟ أو إذا أردنا أن نستخدم المصطلح المثالى . . ما هى الصلة بين ما هو منطقى وما هو نفسى ؟

وهذه المناقشة لا أساس لهـــا من الصحة لأنها تفسر الصفات الإنسانية ، والشعور الإنسانى خاصة ، من وجهة نظر علم النفس فحسب ، وبذلك تستخلصه من المجالات المنطقية والمتعالية من الوعى ، والنتيجة هى أنها تجعل الإنسان نفسه عقبة فى سبيل المعرفة الفلسفية ، وهذا معناه محاولة إلغاء « الحضور الذاتى » للإنسان من الفلسفة . وبمثل هذه الوسيلة زعم رجال اللاهوت دائماً أن الإنسان عقبة تعترض سبيل الوحى متجاهلين هذه الحقيقة ألا وهى أن الوحى لا يحدث إلا لنفع الإنسان . ومن الحق أن الفلسفة أنثروبولوجية ومتمركزة حول الإنسان دون أن تشعر ، وعلى الرغم من أنها قد تناصب النزعة النفسية العداء ، فإنها لا تستطيع أن تهاجم « علم الإنسان » (الأنثروبولوجيا) دون أن تعرض وجودها نفسه للخطر . والنزعة النفسية تستتبع النسبية ولكن الطبيعة الإنسانية وإمكانياتها الكامنة للمعرفة هى المشكلة الفلسفية الحقيقية ، وانصراف المثالية الألمانية عن هذه المشكلة هو نطقة الضعف الأساسية فيها ، وإعراضها عن هذه المشكلة يعكس واحديتها الأساسية

وقد أشرت غير مرة — على الرغم مما فى هذه الاشارة من مخالفة للمألوف — إلى أنه لابد من وجود صلة ما بين المثالية الألمانية ومذهب « لوثر » ؛ وهذه النتيجة تحتاج إلى شرح أكثر تفصيلا . فما هى الصلة التى يمكن أن تقوم بين « فختة » و « هيجل » من ناحية ، وبين « لوثر » من ناحية أخرى ؟ فقد يبدو لأول وهلة أنهما على طرفى نقيض ، إذ طرد « لوثر » العقل من مجتمعه ورفض الفلسفة ، وأعلن أن الطبيعة الإنسانية خاطئة ملوثة . أما « هيجل » فعلى العكس من ذلك ، مَجَّد العقل ، ووطد أركان الفلسفة ، وكان ميله للشعور بالخطيئة ضعيفاً غاية الضعف . بيد أن المؤثرات الروحية تعمل فى مسارب خفية تبعث على الدهشة ، فإن « لوثر » قد ترك كل شىء للطف الإلهى والتدخل الإلهى ، ولم يترك شيئاً للفعل الإنسانى والحرية الإنسانية [1] . ولم يكن يعترف بفعل متبادل بين الطبيعتين الإلهية والإنسانية . ولم تصنع المثالية الألمانية شيئاً أكثر من أنها تعمقت هذا الاتجاه إلى الواحدية ، إذ أضفت طابعاً دنيوياً على اللطف الإلهى الذى يؤمن به « لوثر » على أنه المنبع الوحيد لكل خير ، وذلك بأن نقلت صفاته إلى المعرفة . وعلى ذلك فإن الوعى المتعالى والعقل الكلى والروح الكلية ليست جميعاً غير أشكال دنيوية للطف الإلهى عند لوثر ، بوصفه — أى اللطف الإلهى — منبعاً لكل معرفة . وتؤكد

---

(١) cf. Luther, De Servo Arbitrio.

فلسفة « هيجل » فى وضوح خاصة أن الذات العارفة هى الله نفسه : وهى عقله وروحه ، وليست هى الإنسان . وهكذا نجد أن اللطف الإلهى الذى كان من الممكن أن يجعل من الفلسفة شيئاً سطحياً قد أدى فى نهاية الأمر إلى تمجيدها ، بل إلى تأليهها (أو تقديسها) .

والصعوبة التى نلتقى بها هنا راجعة إلى رفض الاعتراف بالفعل المتبادل بين طبيعتى الإنســان ، فالمثالية الألمانية تخلع على الذات الخالصة الدرجة القصوى من القدرة ، بل إنها تذهب إلى حد أن تعزو إليها النشاط الخلاق ، وهى بذلك تقلل إلى حد كبير من مساهمة الإنسان فى المعرفة . ومثل هذا العالم الذى ينشأ عن النشاط الإنشائى للعقل لا يكاد يترك مكاناً للنشاط الإبداعى للوعى الإنسانى ، والمساهمة التى تقوم بها الحرية الإنسانية للعقل لا يحسب لها حساب ، ويُبَالغ فى نشاط الذات الغنوصية على حساب النشاط الإنسانى الذى ينظر إليه على أنه عنصر سلبى فى أعماق المعرفة ، وما على الإنسان إلا أن يخضع لما يمليه عليه الوعى المتعالى ، وعلى الرغم من أن هذا الاتجاه لم يكن واضحاً تماماً عند « كنت » الذى لم يكن من دعاة الواحدية ، فقد أصبح واضحاً عند فخته وعند شلنج فى بداية فلسفته المبكرة ، وأخيراً عند هيجل .

وهذه الأفكار تحملنا إلى المنابع الدينية وأسس النظرية الفلسفية ، وهذه المنابع قائمة على فكرة الاتحاد الإلهى الإنسانى ، أى فى فكرة

الفعل المتبادل بين الطبيعتين الإلهية والإنسانية ، وبين الحرية والقوة الخلاقة فى كلتا الطبيعتين . وفكرة الاتحاد الإلهى الإنسانى هى الأساس الذى تقوم عليه إمكانية إنشاء فلسفة شخصية أو أية فلسفة تتناول الشخصية الإنسانية . ومن الحق أن الوعى الإنسانى يميل إلى أن يحيل نفسه إلى شىء مادى ، وإلى أن يكون الانعكاس السلبى لطبيعته الفاعلة أصلا ؛ ولكنه — مهما يكن من أمر — قادر على تجديد نشاطه إذا نفض عنه أغلال العالم الموضوعى . وإذا استخدمت كلمة « موضوع » فإننى لا أعنى بها مطلقا أن أى شكل من أشكال المعرفة يمكن أن يستقل عن الذات ، وإنما هو يمثل طريقة خاصة لفهم المعرفة والوجود ، فالموضوعية لا يمكن أن تكون عندى مرادفة للحقيقة ، أو لموقف مستقل عن الحالات الذاتية ؛ وعلى العكس من ذلك فإن هذه الكلمة ستعنى اعتماد الموضوعية على الحالات الذاتية ، وعلى العلاقات الإنسانية . وبهذه الوسيلة نفسها فإن الإحالة الموضوعية لا يمكن أن تكون مرادفة للتحقق أو الوحى أو التجسد .

وقد يبدو أن فلسفة « هيدجر » و « يسپرز » الوجودية تعالج مشكلة الإنسان ، وأن بحث « هيدجر » الأنتولوچى — كما نلمس ذلك فى كتابه « الوجود والزمان » — يقوم على الوجود الإنسانى . وهو يضع « هم » الإنسان وخوفه ، وخضوعه للمألوف وللناس ، وكذلك الموت والعـــالم المنحل فى المجال الأنتولوچى لا فى المجال النفسى ،

كما تتخذ فكرة « المواقف الحدِّية » عند يسبرز Limit-situation دلالة ميتافيزيقية مثلها فى ذلك مثل مشكلة الاتصال بين الأفراد ، ومع ذلك فإن أحداً منهما — هيدجر ويسبرز — لم يعالج مشكلة الإنسان علاجاً حقيقياً ؛ كما أنهما لم يحاولا بناء مذهب فلسفى متسق على أساس من علم الإنسان الفلسفى ، ولم يتعمقا المادة الخصبة المنبثة فى تضاعيف أفكارهما لتكوين مذهب محدد عن الإنسان ، بل تركا مشكلة طبيعة الإنسان دون حل ، كما أنهما لم يحاولا بيان السبب الذى من أجله لا يتكشف تركيب الوجود إلا عن طريق الوجود الإنسانى ، والمصير الإنسانى ، ولم يُقدِّما أى تفسير لأصل هذه الفضيلة الإنسانية البحتة وأعنى بها المعرفة . ويختلف « يسبرز » عن « هيدجر » فى إنكاره لإمكان قيام ميتافيزيقا موضوعية أو علم موضوعى للوجود يتخذ من العالم نموذجاً له . وهو ينظر إلى الميتافيزيقا فى ضوء ذاتى شخصى باعتبارها نسقاً من الرموز ، وهو لا شك فى ذلك نفسانى يبلغ الغاية من الدقة ، غير أنه ينبغى ألا ندافع عن الميتافيزيقا دفاعاً ذاتياً شخصياً بروح متشككة ، ولكن على أساس الاعتقاد بأنه يفضى إلى معرفة أعلى ، وهكذا نعـــود على أعقابنا إلى مشكلة الإنسان الأساسية وهى المشكلة التى لم يبحثها الفلاسفة جادين مطلقاً ، لسبب غريب ، ولعلهم تجاهلوا هذه المشكلة لأنها كانت تؤخذ عادة على

أنها تنتمى إلى نطاق اللاهوت ، أو على الأقل — إلى فلسـفة دينية الأصل :

ويمثل « برونشفك »[1] نموذجاً شيقاً لمحاولة إبعاد النزعة الإنسانية الدينية من الفلسفة ، إذ تقوم فلسفته على أساس نوع من المثالية الرياضية المشتقة أصلا من « أفلاطون » . ويرى « برونشفك » أن كل فلسفة ذات اتجاه بيولوجى تكون متمركزة حول الإنسان ، وأن كل فلسفة مستوحاة من الرياضيات فلسفة تخلو من عنصر الاهتمام ، ومن العنصر الإنسانى خلواً تاماً ، ولهذا السبب فإنه يعتبر الحقائق الرياضية أكثر أهمية — من الناحية الروحية — من مشكلة الغرض من الوجود الإنسانى ، وعلم الرياضة عند برونشفك مرتبة من الروحية ، وكذلك يدعو إلى أن تحرر الفلسفة نفسها فى نهاية الأمر من كل آثار الأسطورة المسيحية عن الإنسان ووضعه فى مركز الكون . وهذه الفلسفة شبيهة بفلسفة « اسپنوزا » التى تهاجم صور التفسير الساذجة لعلم الإنسان والنزعة الأنثروبومورفية . والحق أن مشكلة وضع الإنسان فى مركز الكون هى قبل كل شىء مشكلة مسيحية ، وأن كل فلسفة تتخذ من علم الإنسان أساساً لها هى

(١) cf. Spinoza et ses Contemporains. Les Étapes de la Ponsée mathématrque Le Progrès de la Concienee dans la Philosophie occidentale.

فلسفة مسيحية . فالفلسفة اليونانية مثلا لم تضع مشكلة الإنسان بكل ما فيها من عمق ، إذ ميزت العقل فى الإنسان دون أن تدرك النتائج الأساسية والإشكالية لهذا الاكتشاف .

غير أن الإنسان مستغرق فى أعماق الوجود ، ووجوده يسبق إدراكه لنفسه ، ومعرفته الممكنة تتوقف على وجوده ، واستغراقه فى الوجود هو الضعة التى تجعل تعقله ممكناً ، لأن العلو ليس شيئاً موضوعياً ، أو سلطة خارجية ، ولكنه شىء فى داخل الوجود . وينبغى علينا أن نؤكد أولوية الإنسان المتكامل . . الإنسان الذى تمتد جذوره فى أعماق الوجود — على الوعى ، وعلى الذات فى مواجهة الوجود . وينبغى ألا نخلط بين الإنسان المتكامل الذى تنعكس طبيعته الحقيقية فى صميم وجوده ، وبين الإنسان النفسى أو الاجتماعى الذى يعد جزءاً من العالم الموضوعى ، وقد أعيد كشف العالم الطبيعى ، ورُدَّ له اعتباره فى عصر النهضــة حينما نظر الإنسان إلى نفسه بوصفه جزءاً من الطبيعة ، وقد فعل ذلك معتقداً أنه سيحرر نفسه بهذه الوسيلة . ولكن حان الوقت الآن لكى نعيد كشف الإنسان ونرد له اعتباره لا بوصفه شــذرة من الطبيعة والعالم الموضوعى ، ولكن بوصــفه كائناً له كيانه الخاص . . كائناً موضوعاً بين العالم فوق — الموضوعى ، وفوق — الطبيعى فى لب لباب وجوده ، فإذا تم ذلك لم تعد المشكلة الفلسفية هى التعارض

بين الذات والموضوع ، بل بين الفلسفة والوجود .

وفى نظرية المعرفة نجد أن الذات توضع عادة فى مقابل الوجود بدلا من أن تكون هى والوجود شيئاً واحداً . ولكن الإنسان — على العكس من ذلك — جزء من الوجود ، وهو موضوع للعالم الطبيعى وعبد له إلى الحد الذى يكون فيه وجوده موضوعياً ، ولكنه فى قرارة نفسه يظل هو نفسه ، محققاً لمصيره . وبهذا المعنى الإنسانى لا بالمعنى الذاتى أو النفسى — يكون الإنسان موضوعا للفلسفة . والروح لا يمكن أن تكون بالطبع موضوعاً ، وإنما هى ذات فحسب ، وهى على كل حال — الذات بمعنى أعمق من المعنى الذى تؤكده الغنوصية . والإنسان يعجز عن فهم الحياة فهما موضوعياً ، لأن الموضوع لا يمكن أن يكون له معنى إلا بما تضفيه عليه الذات الروحية ، وكل معنى لا يُكْشَف إلا داخل الأنا . . . داخل الإنسان ، ولا يقاس إلا بمقياس الأنا . ولكن عندما يتخذ المعنى صورة موضوعية من الصـــور . وعندما يصبح من المعطيات الخارجية التى يضعها العالم الطبيعى . فإن طابعه تسوده حينئذ النزعة الاجتماعية ، ويصبح رمزاً إلى عبودية الإنسان الروحية . ويرى « هسرل » أن التقابل بين الوجود الإنسانى والوجود يفضى إلى توضيح الحقيقة ، ولكنه يؤكد أيضاً أن المعرفة ليست إحساساً ذاتياً ، أو انعكاساً روحياً ، وأن الوجود يكشف عن نفسه فى الوعى الإنسانى . وهكذا فإن الذات العارفة

مرادفة للوجود ، وعلى هذا النحو تواجه الذات العالم .

أما « كيركجورد » فإنه يتجدى معظم أصحاب النظريات بتأكيده لمبدأ « التعايش » coexistence بين الحقيقة والواقع فى داخل « الذاتية » والأسباب جميعاً تدعوه إلى هذا ما دام الموضوع لا يمكن أن يملك معياراً للحقيقة ، فمعيـــارها الوحيد هو الذى يقدمه الوعى العقلى والأخلاقى للأنا . والمعيار الموضوعى للمعرفة لا يمكن إلا أن يمارسه وعى جماعى . وهذا لا يفعل أكثر من أن يزيد المشكلة تعقيداً ، والاتصال بالحقيقة يعين الأنا على الخروج من عزلتها الذاتية . والمعرفة التى يصل إليها الإنسان رمز للانتصار على الانطواء الذاتى ، فالمعرفة ليست انطواءً على الذات ، ولكنها ذات طابع شخصى ، والانطواء الذاتى والأنانية ليسا من عمل الشخصية ، ولكن من عمل « الأنا » ، وينبغى أن نضع نصب أعيننا أن نضحى بالأنا لنحقق الشخصية ، والانتقال من « الأنا » الإنسانية إلى العالم الإلهى الذى يحقق الانتصار النهائى على خطيئة الانطواء الذاتى يمكن أن يتحقق فى الاتصال الروحى مع الآخرين ، دون أن يتم ذلك بوسائلهم الخاصة ، فلا يمكن أن يزعم أحد أنه كان مُلْهِماً لموقف اتخذه شخص آخر إزاء الله . وإذا لم يكن ذلك حقاً ، فمعنى ذلك أن الإنسان يحتل مكاناً أدنى فى مستوى الإحالة الموضوعية الاجتماعية . والمعرفة هى أولا فعل ، وثانياً موضوع نظرى ، لأن مجرد فكرة اتخاذ المعرفة موضوعاً

هو فى حد ذاته فعل عقلى ، وعملية الإحالة الموضوعية التى يقوم بها الوعى فى مرحلته الوسطى — وهى عملية تجعل من الوعى نفسه شيئاً ثانويا — هذه العملية عبارة عن تحقق ثانوى ، والواقع الأوّلى والمعرفة يسبقان أو يتبعان هذه الموضوعية .

ولم تصنع نظرية المعرفة شيئاً سوى أن أحالت الإنسان إلى ذات فى مقابل الموضوع والعالم الموضوعى وعملية الإحالة الموضوعية ، والذات هى الإنسان حينما ننظر إليه فى مستوى أعلى من الطبيعة مستقلا عن تضاده مع الوجود الموضوعى ، وهى أيضاً الشخصية . . كائن حى قائم فى قلب الوجود . والحقيقة كامنة فى الذات الموجودة لا فى تقابل الذات المجردة مع الموضوع ، وليس للعالم الموضوعى معيار للحقيقة أو مصدر لها . والفلسفات العقلية سواء اليونانية أو المدرسية تميل إلى أن تجعل الذات سلبية بأن تمنحها الإدراك العقلى وحده ، ونتيجة لذلك نتعرض لخطر جعل التصورات والوجود شيئاً واحداً ، ولأن ننظر إلى النشاط الذهنى المتصل بحسبانه نشاطاً انعكاسياً بحتاً ، والذهن الإنسانى يلتقى فى بداية الأمر بحالة من الفوضى . ولكن ما دامت وظيفته هى إضفاء المعنى على العالم الذى يخلو من المعنى وتوضيحه وإلقاء الأضواء عليه ، فإن مجرد الفعل الذى نقوم به لفهم العالم المظلم الذى لا معنى له يمكن أن يكون مصدراً للنور والدلالة .

والمعرفة هى أساساً فاعلة ، لأن الإنسان فاعل ، وحينما تقوم نظرية الفلسفة على أساس التقابل بين العقل والوجود ، فإن من الخطأ البين أن نتمسك بالنظرية التى تؤكد أن الفلسفة تعكس الوجود انعكاساً سلبياً فحسب ، وأنها تُحَدَّد بواسطة الوجود كما يحددها العالم المخلوق . فالعقــل من إنتاج النشاط الإنسانى الحر ، وليس انعكاساً فحسب ، ولكنه تحول خلاق ينبغى علينا أن نفهمه بصورة أخرى تختلف عن فهم « كنت » و « فخته » له . ومن الحق أنهما يريان أن الذات والوعى المتعالى والأنا — إلى حد ما — تشترك فى العمل الخاص بخلق العالم ، ولكن الخلق فى هذه الحالة يخلو من كل عنصر من عناصر الحرية الإنسانية أو مما هو إنسانى . والإنسان نفسه لا يأخذ بنصيبه من الخلق الذاتى للعالم بممارسته لنشاطه الإدراكى . والواقع أن العالم المخلوق على هذا النحو ليس من عمل الذات وإنما من عمل الله . وهــذا الخلق ناقص على كل حال ، ويتطلب مساهمة الإنسان الفعالة ، إذ ينبغى على حريته الخالقة أن تمتد إلى كل المجالات ، وأن تتعقب عملها الخلاق فى مجال المعرفة نفسها . فالوعى الإنسانى لا يستطيع أن يفهم الكون فهماً سلبياً ، لأن الفهم يستلزم التركيز والخيال والانتباه الشديد ، وهذه الشدة تنبثق من الباطن ، لا من الخارج ، وهذا يدل على أن التصور الذاتى للعالم هو أساساً تصور إنسانى ، وأن العالم حسب هذا التصور يتكئ على الإنسان بوصفه

كائنا له وجود عيني ، وأن المعرفة ترمز إلى العلاقة بين كائن وآخر ، وهي فعل خلاق في أعمق أغوار الوجود . وإدراك الأشياء يتباين وفقاً لوجهات النظر المختلفة من الذات أو الموضوع ، من الروح أو من الطبيعة ، من الشخصية أو من المجتمع ، ووجهات النظر المختلفة تؤلف عوالم متباينة ، وليس هناك عالم موضوعي موضوعية مطلقة : وإنما هناك درجات متباينة من الموضوعية .

ويقع « المطلق » في المستوى الروحي اللاموضوعي الذي يسبق الإحالة الموضوعية ، أي في المستوى الوجودي الذي لم تجعله بعد عمليات الإحالة الموضوعية جزءاً من المجال الطبيعي ؛ والإنسان يعتمد على المعرفة ليذود عن نفسه المظاهر التي تهدده في عالم متضاعف ، فهو يدرأ عن نفسه بعض هذه المظاهر ويقبل بعضها الآخر ، وهو في أغلب الأحيان يزدري أو يستنكر تلك المظاهر التي يعجز عن فهمها . وفي عملية الإدراك يعلو الإنسان باستمرار على نفسه ، لأنه كذات عاجز تماماً عن فهم الوجود كله بما فيه من امتلاء ، وتبقى معرفته نتيجة لهذا كله جزئية دائماً .

وتطلع الإنسان نحو الحياة الحافلة دافع خلاق ، ويظهر نشاط الإنسان الإبداعي في عملية الإحالة الموضوعية نفسها ، فهو يظهر مثلا في الكشوف الرائعة للعلم الرياضي ، ولكنه يظهر أكثر وضوحاً في العلو على المجال الموضوعي أي في ميدان الكشف الميتافيزيقي للميادين

ساسية والوجودية . بيد أن الوعى الإنسانى — كما قال رنوفييه
ق — يفشل فى أن يكون مطلقاً لأن من طبيعته أن يكون نسبياً ،
كيف إذن يضفى الإنسان على المعرفة عنصراً من الحرية ؟ هذه هى
لشكلة التى سنبحثها فيما بعد ، وهذه هى مشكلة المعرفة وهل هى
بجابية أو سلبية ، ولقد تحيرت النظرية الفلسفية طويلا بسبب هـــذا
لغز ، وهو — لماذا ينعكس الموضوع المادى غير العاقل فى الذات
للامادية العاقلة على هيئة معرفة ؟ والواقع أن هذا اللغز لن يحل
ا دامت المعرفة تعد مجرد انعكاس ذاتى للموضوع وينظر إلى الوجود
وصفه حالة موضوعية قد استبعدت منها الذات .

الفصـــل الثانى

الذات الوجودية وعمليات الإحالة الموضوعية — المعرفة والوجود — الكشف الذاتى للوجود — عمليات الإحالة الموضوعية ومشكلة اللامعقول .

حينما تحاول نظرية المعرفة فى أثناء مواجهتها الذات بالموضوع أن تجردهما معاً من الوجود ، فإنها تجعل فهم الوجود أمراً مستحيلا . ووضع المعرفة فى مواجهة الوجود معناه استبعاد المعرفة عن الوجود ؛ وهكذا تواجه الذات العارفة الوجود بحسبانه موضوعاً مفهوماً وإن يكن مجردا بحيث لا يمكن الاتصال به اتصالا روحياً . والحالة الموضوعية هى نفسها مصدر هذا التجريد الذى ينفى كل اتصال روحى — أى كل مشاركة[1] فى الموضوع كما يعبر عنه ليفى — برول — ورغم أنه من الممكن تأليف التصورات عنه ، وطبيعة الموضوع عامة عمومية خالصة ، وهى لا تنطوى على أى عنصر من

---

(1) cf. Levy — Bruhl, Les Fonctions mentales dans les Soiciétés Inférieurs.

ـر الأصالة التى تعد من السمات المميزة للفرد ، وهذا هو حقا
ز الأساسى بين الذات والموضوع .

وعمليات الإحالة الموضوعية تحيل الوجود إلى تركيب فوقى
superstructi للذات مهيئ للأغراض الفلسفية . ولأن الذات
ن نفسها فى هذا التركيب الفوقى الموضوعى فإنها تكتشف تعبيراً
ثر ملاءمة لتركيبها الإدراكى الخاص . والتجريد هو أحد تعريفات
رفة ، غير أن هذا التجريد من عمل الذات ، ومن عمل الروح
ارفة نفسها ، فإذا جردت الذات الفلسفية من وجودها الباطنى
ها تفقد كل اتصال بالوجود ، ويصبح وجودها معتمداً على
ليات الإحالة الموضوعية التى أطلقتها من عقالها ، وبذلك لا يؤثر
ـهن أو يثبت أقدامه فى الوجود وإنما على العكس من ذلك يصير
لا خارجياً أو منطقيا بحتاً أكثر من أن يكون فعلا روحياً .

وهذه هى مأساة المعرفة كما تعرضها المثالية الألمانية والتى تصل
لى أعلى تعبير لها فى المدرسة الكنتية الحديثة . ومن الحق أن التعارض
ين المعرفة والوجود جزء من تقليد فلسفى أشد إيغالا فى القدم ،
لكن تفوق الفلاسفة الألمان الذين يؤلفون المدرسة الكنتية الحديثة
يقوم فى تناولهم النقدى لمشكلة الإحالة الموضوعية ، وفى اعترافهم
بأهمية الذات العارفة . فقد عالجت الفلسفة السابقة « لكنت » وخاصة
المدرسية — المشكلة علاجا واقعيا ، وجعلت التصورات التى تبلغها

الذات هى الوجود نفسه ، وهذا هو أصل الميتافيزيقيات الطبيعية بمذهبها فى الجوهر وفى الترتيب التصاعدى للوجود . وعلى ضوء هذه الحقائق كان ظهور « كنت » والمثالية الألمانية يسجل مرحلة هامة فى تاريخ الوعى الذاتى للإنسان ، وكان خطوة نحو الانعتاق الإنسانى ، ونحو تحرير الإنسان من قيود العالم الموضوعى وأغلاله ؛ ومجرد الوعى النقدى لمشاركة الذات فى عملية الإحالة الموضوعية يقتضى خلاص الذات من السيطرة الخارجية للعالم الموضوعى . والعمل الذى قام به « كنت » والمثاليون الألمان الذين ساروا على نهج « ديكارت » و « بركلى » فى هذا المجال قد قطع سبيل العودة إلى المذاهب الميتافيزيقة القديمة التى تؤمن بالجوهر وتجعل من الوجود والموضوع شيئاً واحداً . فمنذ هذه اللحظة بدأ الفلاسفة يفهمون الوجود فهما ذاتياً ، واتخذت الذات بالتالى صفة أنتولوجية ، وشيد الفلاسفة من أمثال « كنت » و « فختة » و « شلنج » و « هيجل » مذاهب ميتافيزيقية على أساس ذاتى ، ولكنهم فى هذه العملية فسروا الذات بصورة موضوعية غير وجودية ، ونتيجة لذلك لم يسهموا فى حل مشكلة الشخصية الإنسانية وكانوا أكثر ميلا إلى تأييد الاتجاه إلى النزعة الكلية ، وأكدوا أن الذات لا هى إنسانية ولا هى شخصية ، وهكذا أقامت الفلسفة الهيجلية بعد « كنت » و « فختة » نفسها رغم ما فيها من عناصر لامعقولة(١) باعتبارها نوعا جديداً كنوع من النزعة

(١) cf. R. Kroner, Von Kant bis Hegel

لعقلية الموضوعية . ونحن لا نستطيع فى الواقع أن نتجاوز النتائج التراجيدية للمثالية إلا بأن نتقدم فى الاتجاه الذى يُدْعى اليوم بفلسفة الوجود Existenz-philosophie ، أو الفلسفة الوجودية بدلا من أن نحاول إحياء أى مذهب من المذاهب الميتافيزيقية السابقة على « كنت » .

وقد وضع « كيركجورد » أسس الفلسفة الوجودية بتحديه للتصور الكلى الذى دعا إليه « هيجل » ، ذلك التصور الذى يختنق فيه الفرد . وليس تفكير « كيركجورد » جديداً فى أساسه ، لأنه غاية فى البساطة[١] ، والدافع إليه شعور من القلق نتج عن مأساة حياته الشخصية[٢] . وقد أفضت به تجربته الفاجعة هذه إلى تأكيد الطابع الوجودى للذات العارفة وهى الحقيقة الأولى عن استغراق الإنسان فى سر الوجود . وأكثر الفلسفات تعبيراً عن الطابع الوجودى للإنسان هى أكثرها حيوية ؛ فقد اتجه الفلاسفة فى أغلب الأحيان إلى تجاهل حقيقة وجودهم الخاص باعتباره شيئاً مستقلا عن قواهم الذهنية ، وحقيقة أن فلسفتهم أكثر قليلا من الترجمة الذاتية لوجودهم. ونستطيع إذن أن نستخلص من هذا كله — وإن لم يكن ذلك بنفس

---

(١) cf. S. Kierkegaard, Philosophische Brocken.

(٢) ينطبق هذا الكلام أيضا على « ليون شستوف » الذى تتألف فلسفته من إنكار الفلسفة لنفسها .

العبارات التي استخدمها « كيركجورد » — أنه من وجهة النظر الوجودية يوضع الفيلسوف في المستوى فوق الطبيعي ، أي في أبعد أعمق الوجود غوراً ، وذلك لأن الذات نفسها جزء من الوجود ، وهي على هذا الأساس تتصل بسره اتصالا روحياً . ونستطيع أن نعد من الفلاسفة الوجوديين « القديس أغسطين » و « پسكال » وإلى حد ما « شوپنهور » و « ڤويرباخ » و « نيتشه » و « وستيوفسكى » . بيد أن « كيركجورد » كان أكثر دعاة هـذه الفلسفة دلالة ، وفي كتابي « فلسـفة الحرية » الذي ألفته منذ عشرين عاماً عرّفت « الفلسفة الوجودية » — وإن كنت لم أستخدم هذه العبارة — بأنها فلسفة تمثل شيئاً قائماً بذاته هو تحقق الوجود والوجود الذاتي في مقابل الفلسفة التي تعالج شـيئاً خارجياً ، أو بمعنى آخر تعالج العالم الموضوعي .

وعلى أساس هذا التأكيد الذي يتصل اتصالا ما بتصور « يسپرز » تمثل الفلسفة الوجودية تعقلا من نوع غير موضوعي . والعادة أن عملية التجريد تلغى سر الوجود . . الوجود العيني . وليس ثمة انحراف عن جادة القصد أسوأ من أن نجعل الموضوع والواقع شيئاً واحداً . وقد جرت العادة على النظر إلى المعرفة وإلى الإحالة الموضوعية أو التجريد على أنهما مترادفان . ولكن عكس ذلك صحيح ، فإن المعرفة الفعالة تقتضى الألفة أو بعبارة أخرى الاقتراب الذاتي ،

اتحاد الإنسان بالوجود الذاتى ، ومن واجبنا إذن أن نرفض كل
تصور طبيعى موضوعى عن الوجود وأن نؤثر عليه التصور
وجودى ؛ وحتى الفلسفة « الظاهرية » يمكن تفسيرها على أنها تجربة
تعالى على الحالة الموضوعية ، والاتصال الروحى بالناس والحيوان
النبات والجماد عبارة عن ظاهرة تتجاوز الإحالة الموضوعية وهو
على هذا النحو يكشف عن إمكان وجود وسائل جديدة للمعرفة .

ويعد « هيدجر » و « يسبرز » على رأس الممثلين المعاصرين
لفلسفة الوجودية . ويميز « هيدجر » بين الوجود فى ذاته (الوجود
الماهوى) وبين الوجود الموضوعى أو « هذا الوجود » Dasein ،
حالة الوجود فى — العالم — وهى الوجود الموضوعى (الآنية)
تثير فى النفس القلق والخوف ، وهى فوق كل شىء حالة زمانية
مقدر لها أن تكون « الإنسان » Das Man أو « الناس » l'on .
وما فى الوجود اليومى من ابتذال يسلب الموت حدته التراجيدية ،
ويخفى هذه الحقيقة وهو أنه النتيجة المباشرة لحالتنا الفانية ، حالة
الوجود الموضوعى . ويشتد الشعور بالمأساة حينما تسود حقيقة
الوجود . فالوجود الإنسانى حالة من الوجود العام الذى يعد الوجود
الموضوعى جزءاً منه . الوجود الماهوى هو ذاتى الحقيقية ، وطبيعتى
الأساسية ، والأصالة التى نلمسها فى فلسفة « هيدجر » قائمة على
أساس الأهمية التى يخلعها على حالة الوجود فى العالم باعتبارها ناحية

من النواحى الضرورية ، وإن تكن فى درجة منحطة من مظاهر الوجود . والوجود الإنسانى وجود جوهرى ، والوجود الإنسانى العينى أكثر أهمية للوجود من الماهية ، وهكذا يجب أن تهتم الفلسفة بالوجود الإنسانى أكثر من اهتمامها بالماهيات . والوجود العينى عند « هيدجر » يستلزم القلق والخوف من العالم الساقط باعتباره جزءاً مكوناً لطبيعته الأنتولوچية . وضمير الإنسان الأخلاقى يتطلب منه أن يعانى هذا القلق فى عالم يكون فيه تحت رحمـــة الموضوعية ، والوجود الموضوعى حالة من حالات الخطيئة قوامها القلق الإنسانى وشعور شديد الوطأة بتفاهة الإنسان .

ومن العسير على ضوء فلسفة « هيدجر » أن نكتشف نشأة الضمير الإنسانى ، ففلسفته معادية للأفلاطونية وللنزعة الروحية . وتشاؤمها يجعل منها فلسفة خالصـــة للوجود — فى العالم أكثر من أن تكون فلسفة وجودية ، فعلم الوجود عنده هو العدم أو الوجود — العدم ، إذا أردنا أن نستخدم عبارته نفسها . وهو لا يحاول تفسير طبيعة الوجود فوق الزمانى ، ولكنه يشرع فى إقامة فلسفة وجودية ، والمشكلات الأساسية التى يهتم بها : كابتذال الحياة اليومية ، والسقوط والموت — تختلف عن المشكلات التى تعالجها الفلسفة عادة ، فهذه المشكلات قد اكتسبت أهمية جديدة فى فلسفته لأنه يتناولها من وجهة النظر الأنتولوچية لا من وجهة النظر النفسية .

ونحن نجد هذه المشكلات نفسها عند « يسپرز[١] » الذى اتفق معه أكثر من اتفاق مع « هيدجر » ، فالمشكلة التى تشغل « يسپرز » أكثر من غيرها هى « الموقف الحدى situation-limite للإنسان ، واتصال « الأنا » بالآخرين . وهو شديد الحرص على إثبات أن الأنا — باعتبارها حقيقة قائمة بذاتها — متميزة عن الوجود الكلى . والأنا لا يمكن أن تكون موضوعا ، لأن الموضوع لا يمكن أن يكون وجوديا[٢] . ويسپرز أكثر وضوحا فى هذا الصدد من « هيدجر » ، وهو يثبت أن « الأنا الوجودية » باعتبارها فى مقابل « الأنا التجريبية » يمكن أن تعلو على الوجود الزمانى لأن حقيقتها بمعزل عن الزمن ؛ وفكرة « العلو » ذات أهمية بالغة فى فلسفة « يسپرز » ، بل إنها تسيطر على مذهبه الميتافيزيقى كله ، وهو ينظر إلى الميتافيزيقا لا على أنها علم ، ولكن على أنها وظيفة للغة الغرض منها توضيح العلو الكامن فى الوعى الوجودى . ولهذا السبب يرى أن من أهم أسس الميتافيزيقا استطاعتها حل شفرة العلامات ، ولذلك يمنح الأرقام والرموز أهمية كبيرة .

وليس من شك أن كلا من « هيدجر » و « يسپرز » قد أسهم

---

(١) Karl Jaspers, 1st Bd. Philosophische Weltorienterung; 2nd Bd, Existenzerhellung.

(٢) نجد أفكارا مشابهة لهذه الأفكار فى « يوميات ميتافيزيقية » لجابرييل مارسل وخاصة التذييل الذى يعالج فيه مشكلة الإحالة الموضوعية .

مساهمة أصيلة فى الفكر الوجودى ، على الرغم من أن فلسفة كل منهما فاجعة متطرفة متشائمة لأنها تقود الإنسان إلى حافة الهاوية ، واتجاه الفلسفة الحديثة كما يبدو عند « ديكارت » وأتباعه ، و « كنت » وأتباعه ، وعند الوضعيين الذين تسودهم النزعة العلمية ، اتجاه ذو نزعة طبيعية فى أساسه ، بيد أن الفلسفة الوجودية تتقدم عليهم مرحلة أخرى ، وهذه ميزة عظيمة لها لا يمكن نكرانها ، غير أن أصالتها قد تحددت حتى الآن بارتباطها مع « كيركجورد » الذى يؤكد أن الوجود هو الشغل الأول للذات الوجودية . وعلينا أن نتساءل إذن ما هو الوجود ؟ إنه فى المحل الأول شىء مختلف تمام الاختلاف عن العقل ، وهو كما أثبت « برجسون » يقع فى الزمان لا فى المكان . وهو ديناميكى فى مقابل المنطق الثابت غير المتحرك ؛ ولكى تؤلف الذات العاقلة فكرة عن نفسها فإنها مرغمة على إنكار طبيعتها الوجودية ، وعلى مواجهة التضاد القائم بين الفكر المجرد والوجود . والوجود يستبعد فكرة التوسط ، فأن يوجد الإنسان معناه أن يكون حقيقة واقعة ، والخاص أعمق تأصلا فى الوجود من العام ؛ وعالم الصور الأبدية ليس صورة للوجود كما يحاول التقليد الأفلاطونى أن يحملنا على الاعتقاد ، فإن هذه الصورة تنعكس انعكاسا أكثر صدقا فى الحنين الإنسانى واليأس والحيرة والتبرم ، وهكذا فإن التناقض أشد خصوبة من الهوية . والفكر الموضوعى لا يخفى أى سر ، ولكن الفكر الذاتى يخفى أسرارا كثيرة . والوجود مرادف للصيرورة ،

وربما كان هناك مذهب منطقى وراء الوجود ، ولكن لا يمكن تصور مذهب للوجود ، فنحن نعالج الأشياء علاجا موضوعيا ، أما اهتمامنا بالذات فلا بد أن يكون من وجهة نظر ذاتية ، وهذا هو جوهر تفكير « كيركجورد » الذى عكن إجماله بأنه توحد الذات العارفة والذات الوجودية ، والغرض الأول للفكر الذاتى هو أن يحقق طبيعته الوجودية ، والطابع المسيحى الأساسى لفكرة «كيركجورد » عن التناقض الظاهرى poradox يمثل تباينا واضحا عن النزعة الباطنية immanentisme ، فإن « كيركجورد » يعتقد أن حياة الإنسان الداخلية لا يوجد فيهما من الباطنية شيء ؛ وهو يفسر الظاهرة على أن معناها الكشف الذاتى ، أى العلو . وفى هذا الصدد نستطيع أن نتذكر التمييز الذى أقامه ن . لوسكى Losky بين ما هو باطنى فى الوعى وبين ماهو باطنى للذات الواعية .

وعلى الرغم من وجود صلة ما بين فلسفة (كيركجورد » وفلسفة كل من « هيدجر » و « يسبرز » فهناك اختلاف أساسى بينهما ، فالفلسفة عند « كيركجورد » هى الوجود نفسه لا تفسير الوجود ، بينما يرى « هيدجر » و « يسبرز » اللذان يهتمان بتقليد فلسفى خاص أن الفلسفة مرادفة للتفسير ، وهدفهما — وخاصة « هيدجر » هو إقامة مقولات فلسفية على أساس وجودى ، وإنشاء مقولات عن القلق الإنسانى أو الخوف من الموت . ومحاولة « هيدجر »

للانفصال عن مجال المعرفة الموضوعية العقلية تؤلف محاولة خليقة بالالتفات وذات أصالة ، ولكن الواقع أن التصورات والمقولات ما هى إلا وسائل لفهم الوجود الموضوعى Dascien أو الوجود — فى — العالم — أى الوجود الموضوعى أو المجرد تجريداً تاماً .

والتصور لا يتصل إلا بالموضوع وحده ، وعلى ذلك فإن الوجود الداخلى ، أو الوجود الأولى لا يمكن أن يُفهم إلا عن طريق الخيال والرمز والأسطورة كما يوافق على ذلك « يسبرز » فى وضوح أشد من « هيدجر » ، وإنشاء التصورات عملية موضوعية تؤدى حتما إلى توقف للمقولات العقلية نفسها ، ونتيجة لذلك يهتم هذا الضرب من الفلسفة أولا وقبل كل شيء بالماهيات والجواهر والموضوعات ، وهى تجعل من الله ذاته موضوعا ، بينما الفلسفة التى تهتم أولا وقبل كل شيء بالماهيات والجواهر والموضوعات ، وهى تجعل من الله نفسه موضوعاً ، بينما الفلسفة التى تهتم أولا وقبل كل شيء بالشخصية تستطيع أن تفهم الوجود ، ولهذا يتحدث « هيدجر » حديث المتمكن حينما يتحدث عن الوجود الموضوعى لا عن الوجود نفسه ، والواقع أنه على رغم اعتقاده بأن الحالة الموضوعية حالة منحطة إلا أن بحثه الفلسفى يسهم فى الاحتفاظ بالعالم فى حالته المنحطة .

والفلسفة الوجودية لا يمكن أن تقوم على أساس التصورات والمقولات المألوفة حتى ولو كانت أنتولوجية ، فالتصور يتعلق دائماً

بشيء ما ، ولكنه لن يكون أبداً هذا الشيء ، فهو ليس وجودياً على الإطلاق ، وقد أنشأ « فلاديمير سولوفيف » تمييزاً شائقاً بين الوجود المجرد باعتباره المحمـــول predicate وبين الوجود العينى بوصفه الموضوع subject ، ففعل الكينونة مثل على الوجود المجرد، بينما هذه العبارة ، « أنا موجود » مثل على الوجود العينى ؛ ولسوء الحظ كان التجاهل من نصيب هذا التمييز دائماً [1] وتتحول المحمولات إلى جواهر . وقد يبدو أن « فلاديمير سولوفيف » فى نقده للمثالية الألمانية قد نفذ إلى أعماق الوجود العينى ، ومع ذلك فإن فلسفته لا يمكن أن تسمى فلسفة وجودية ، لأنها ما زالت خاضعة للميتافيزيقا العقلية ، ونحن نلمس تعبيره الأصيل فى الشعر لا فى الفلسفة ، والحكم على الوجود ليس حكماً على ما يوجد ، فهو أيضاً حكم تقوم به الذات الموجودة ، والوجود لا يستمد من الحكم ، وإنما يسبق الحكم ، والوجود المنطقى ينشأ عن الذهن أى عن عملية موضوعية .

ولهذا السبب تخفق « ظاهرية هسرل » فى أن تكون فلسفة وجودية — على الرغم من أنها أثرت تأثيراً كبيراً على « هيدجر » و « فهسرل » يؤكد أن الموضوعات الحقيقية قائمة فى الماهيات ولا تحتاج إلى أية وساطة ، وهو يقول أيضاً إن الوضوح ليس حالة

(١) Vl. Soloviev, La critique des principes abstraits et Les principes philosophiques de la connaissance intégrale.

من حالات الوعى . ولكنه حضور الموضوع نفسه ، فالظاهرة إذن فلسفة للوعى الخالص ، وهى رؤية للماهيات[١] ، ولكن رؤية الماهيات تقصر عن كشف لغز الوجود وإلى مثل هـــذا ذهبت فلسفة « ن . هارتمان » بفكرتها عما هو « عبر — الموضوعى » trans-objective[٢] وتصورها الأنتولوچى عن العلاقة بين الذات والموضوع : و« دلثاى » أكثر اقترابا من الفلسفة الوجودية حينما يرفض رد الحياة الروحية إلى عناصرها أو تحليلها ، وإنما يقوم بدراستها باعتبارها كلا ، وفى جوانبها التركيبية synthetical aspecto[٣] .

وأنتقل الآن إلى تصورى الخاص عن الذات فى علاقاتها بالموضوع ، فإن القول بالتقابل بين الذات والموضوع ، بين العقل والوجود يجعل الفلسفة تصل فى النهاية إلى سد لا سبيل إلى تجاوزه ، لأن هذا التقابل يلغى الذات حتما من الوجود ، ويجعل الوجود موضوعياً ، وهكذا تصبح الذات بضربة واحدة لا وجودية ، ويصبح الوجود والموضوع شيئاً واحداً رغم هـــذه الحقيقة ألا وهى أن

---

(١) cf. Levinos, La théorie de l' intuition dans la phénoménologie de Hussrl

(٢) N. Hartmann, Metaphysik der Erkenntnis.

(٣) Dilthey, Einleitung in die Geistenirssenschaften, etc. Die geistige welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens.

الموضوع لا وجودى ، وأنه إحالة مادية للذات نفسها . وعلى ضوء هذا الرأى كيف يتأتى ألا تصبح مشكلة المعرفة ذات طابع فاجع لا حل له ؟ إن ملكة الإنسان الإدراكية مقصورة دائماً على السطح الخارجى للوجود . فهل لا يوجد حل آخر غير هذه الواقعية البدائية الساذجة ؟ غير أن هذه النظرية قلما تجد ما يقال عنها ، فليس لها جهاز نقدى ، إذ تقبل العالم المادى الموضوعى على أنه الواقع الأوّلى ؛ ومن الخطأ أن نذهب فى تحقيق غرضنا إلى أبعد مما ذهب إليه « كنت » فى كتابه « نقد العقل الخالص » ، وعلى العكس من ذلك ينبغى علينا أن نساعد على تقدم الفلسفة بأن نتفق على أن المعرفة هى إدراك الوجود عن طريق الوجود ، وأن الذات العارفة ليست مضادة للوجود كأنه موضوع ، وإنما الذات العارفة حقيقة قائمة بذاتها ، وبعبارة أخرى « الذات وجودية » . والطبيعة الوجودية للذات هى إحدى الوسائل الروحية لفهم سر الوجود ، وهو فهم لا يقوم على التقابل الظاهرى بين الفلسفة والوجود ولكن على اتحادهما الداخلى الوثيق ، وبذلك تكون المعرفة الصادقة تنويراً للوجود Aufklärung إذا شئنا أن نستعيد المعنى الحقيقى لكلمة زيفها القرن الثامن عشر ، وحط من قدرها ؟

وبتأكيدنا للطبيعة الصادقة للذهن تبلغ المستوى العينى للوجود باعتباره مضاداً للوجود المجرد . وقد شعر « هيجل » بضرورة العبور

من الوجود المجرد — وهو يوشك أن يكون مرادفاً للعدم — إلى الوجود العينى ، أو إلى الوجود الذى ينظر إليه على أنه اتحاد بين الوجود والعدم . وقد عرّف هذه الحالة من الاتحاد فعلا بأنها الوجود الموضوعى Dasein (١) ، وإن يكن هيجل يفهم هذه الكلمة بمعنى يختلف عن المعنى الذى يفهمه به « هيدجر » . ولكنه فى الواقع قد تعرض لمشكلة المعرفة العينية وحاول أيضاً أن يفند التضاد التقليدى القائم بين الذات والموضوع ، مؤكداً فى الوقت نفسه الطبيعة الأنتولوچية للمنطق . والمشكلة الأساسية التى تواجه الفلسفة هى طبيعة العلاقة بين الذات والموضوع حينما تكون الذات خارجية بالنسبة للوجود المُدْرَك إدراكاً موضوعياً . وقد بُذِلت محاولات لحل هــذه المشكلة بتأكيد توحّد المعرفة والوجود . والذات والموضوع ، وهذا التوحد يرد للمعرفة هيبتها الأنتولوچية ، ولكنه يفشل فى حل المشكلة . ومن الضرورى لإيجاد تحديد أدق لوظيفة المعرفة داخل الوجود ، كما ينبغى بيان أن الإدراك فعل خالق فى صميم الوجود ، وأنه ومضة من النور التلقائى ، ومعبر من الظلام إلى النور غير أن الإدراك ليس مجرد إنارة للوجود ، إنه النور نفسه فى أعمق أعماق الوجود . والواقع أن المعرفة باطنة فى الوجود ،

---

(١) Hegel, Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften. 1er Teil, Wissenchaft der Logik. Die Lehre vom Sein.

أكثر من أن يكون الوجود باطناً فى المعرفة ، ولكننا حتى لو قبلنا التوحد بين المعرفة والوجود ، فإننا فشلنا فى تقرير اللامعقولية الأساسية للوجود ، أى أننا نكون قد فرضنا فكرة الوجود المعقول فرضاً .

فهناك فى أعماق الوجود منطقة لا معقولة مظلمة لا يمكن أن نجعلها هى والمعرفة شيئاً واحدا ، ولكن من واجب المعرفة أن تنيرها . والمعرفة تحوم على حافة الهوة المظلمة للوجود ، ولكنها هى نفسها يجب أن تبقى واضحة بينة . وكما ذكرنا آنفا فإن المعرفة باطنة فى الوجود ، ولكن ما يحدث حقا فى داخل الوجود هو نوع من العلو ، وهو فى هذه العملية نفاذ إلى الأعماق الشاسعة الموجودة وراء أى لون من ألوان الوجود . وليست وظيفة المعرفة أن تعكس ، بل أن تُبْدع . وتحت أى طبقة من الوجود ثمة طبقة أعمق ، والتعالى هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى الطبقة الأعمق من طبقات الوجود . والفكرة الاستاتيكية عن المتعالى يجب أن تحل محلها فكرة ديناميكية عن العلو . ويعتقد « زِمّل »(١) بحق أن القدرة على العلو صفة أساسية من صفات الحياة .

ومن الممكن تفسير الإحالة التى تقوم بها الذات عند « هسرل » على أنها علو للذات ، ولكن إذا فهمت هذه المعرفة على أنها وظيفة

---

(١) cf. Lebensanchauung.

داخلة فى الوجود ، وتُمارس بواسطته ، وأنها علو للوجود يعمل فى قلب الوجود ، فإن الذات العارفة ينبغى أن تكون بالضرورة وجودية ، ومعرفتها تتوغل فى سر الوجود وفى أعماق أكثر من أن تكون انعكاسا للوجود الموضوعى ؛ ومشاركة الذات العارفة فى الوجود سابق لمعرفتها ، وتجربتى الوجودية سابقة لمعرفتى ، ولهذا السبب فإن المعرفة « تذكر » réminiscence .

والفلســـفة تبدأ بالشك فى حقيقة العالم المحسوس . . عالم الموضوعات والأشياء ، فهى تبدأ حتما بنقد « الواقعية » ، ولكن نقد المعرفة لا يمكن أن يظل دائماً عند المرحلة المثالية لا يبرحها ، بل يجب أن يندفع بأبحاثه بعيداً فى مجال الوجود فوق — الموضوعى ، وأن يتجاوز التقابل القائم بين الذات والموضوع وراء عالم الإدراك الحسى . ولكن هذا المجال الأوّلى للحياة هو مجال الوجود والموجود ، ولكنه ليس مجال الشيء فى ذاته الذى هو نتاج المعرفة ، وتصور محدد للفكر ، كما أنه ليس مجال الحقائق الموضوعية ، ونحن نستخدم كلمة « وجود » ونؤثرها على كلمة « حياة » ، لأن الحياة مقولة بيولوچية ، كما نستطيع أن نلمح ذلك عند نيتشه وبرجسون ، بينما الوجود مقولة أنتولوچية فأنْ يوجد الإنسان معناه أن يظل مستقراً داخل نفسه ، وفى عالمه الحقيقى الخاص أكثر من أن يكون تحت رحمة العالم الاجتماعى والبيولوچى . والفلسفة الوجودية فى مقابل أية

فلسفة للحياة — كفلسفة « كلاجر » Clages مثلا — فلسفة أنتولوچية أكثر منها بيولوچية ، وهى تتصل بالفلسفة الروحية[١] عند طرفيها على السواء . فهى فلسفه المصير فى علاقته بالكلية العينية ، وهى لا تكتفى أبداً بالنظر فى العمليات العامة والموضوعية للعالم الخارجى وحدها ، لأن الفلسفة يجب أن تهتم قبل كل شىء بالذات المفكرة ووجودها ، ولكن يبدو أن الفكر الموضوعى لا يهتم بها على الإطلاق ، ولهذا السبب فإنه يحاول فى غير لباقة أن يحيل ما هو ذاتى إلى ما هو موضوعى ، ويتبع ذلك جعل الوجود الإنسانى نفسه موضوعياً . وهكذا نواجه هــذه المشكلة الأساسية وهى : ما هى الإحالة الموضوعية ؟ وكيف يمكن أن نبلغ الوجود أو ما يوجــد فى عالم موضوعى ؟ ومصير الإنسان المقبل ! ! وإمكان قيام الفلسفة يتوقف على حل هذه المشكلة .

ومن المهم أن ندرك قبل كل شىء أن العالم الموضوعى عالم منحط مُقيَّد ، هو عالم الظاهرة أكثر من أن يكون عالم الوجود . وعمليات الإحالة الموضوعية تجرد الوجود وتقطع عليه طريقه . وهى تحل المجتمع مكان الاجتماع الروحى ، والمبادئ العامة محل الاتصال الروحى ، وإمبراطورية القيصر بدلا من مملكة الله . وليست

---

(١) cf. N. Berdiaeff, Esprit et liberté.

هناك مشاركة فى عمليات الإحالة الموضوعية ، إذ أن نتيجة الإحالة الموضوعية فى المعرفة أو غيرها — كما سنرى فيما بعد بصورة أدق لا تعزل الإنسان فحسب ، ولكنها تجعل نشاطه مقصوراً على عالم معزول فى أساسه . وعمليات الإحالة الموضوعية ظاهرة روحية ، ولكن ليست هناك أية حرية روحية فى العالم الموضوعى الناشئ عنها . والواقع جزء من الوجود الداخلى ، ومن الاتصال الروحى الداخلى ، ولكنه ينحط فى عملية الإحالة الموضوعية وفى الخضوع للضرورات الاجتماعية . وهكذا فإننا على الرغم من بحثنا للإحالة الموضوعية فى علاقاتها بالمعرفة فإننا نستطيع أن نؤكد أنه لا وجود لسر روحى فى العالم الموضوعى .

هل يمكن إذن أن نؤكد أن المعرفة الموضوعية هى فى حد ذاتها ناقصة آثمة ؟ هل يمكن أن ننظر إليها كما نظر إليها « شستوف » Shestov على أنها سبب الوضاعة فى العالم ؟ إننا إن نفعل ذلك ننشر خطأ خطيراً ، فإن حالة الخطيئة والنقص والسقوط ينبغى أن ننعت بها الوجود لا المعرفة . فالمعرفة فى حالتها المنحطة لا يمكن أن تفهم إلا وجوداً منحطاً ، ولكن المعرفة الموضوعية ما برحت تكشف عن شىء من الحقيقة الصادقة رغم انفصالها عن الوجود الوثيق والعالم الروحى . وعمليات الإحالة الموضوعية تفترض عالماً ساقطاً ،

عالماً من التجريد والجبرية ، ولكن على الرغم من ذلك يظل فى الإمكان أن نظفر بنصيب من المعرفة عن العالم الساقط .

وهناك درجات من المعرفة الموضوعية ، فالعلم الطبيعى يتمتع بأعلى درجات الموضوعية ، فهو منفصل عن وجود الإنسان الوثيق ، وهو شكل من أشكال المعرفة الملائمة تماماً للعلوم الطبيعية الرياضية ، وتصل درجتها من الموضوعية إلى الحد الذى يبدو فيه موضوع المعرفة وكأنه منفصل كل الانفصال عن وجود الذات الداخلى . والرياضيات بلا شك ظاهرة من ظواهر الروح المبدعة ، وهى مثل سائر فروع المعرفة الأخرى تستلزم عملية روحية كتلك التى نراها فى فكرة « برونشفك » الأساسية . وهذا شكل قيم جداً من أشكال المعرفة التى ينعكس فيها « اللوغوس » (كلمة الله) Logos ، وعلى الرغم من هذا كله فإن عمليات الاحالة الموضوعية تعوق الروح وتجعل سر الوجود الداخلى أمراً لا يمكن بلوغه . وبهذا المعنى ليس العلم أنتولوجيا — كما يزعم « مايرسون » ، وكذلك فإن معرفة العالم الاجتماعى موضوعية أيضا بدرجة أخرى ، ولها ميزة وهى أنها تنير عملية الإحالة الموضوعية بأسرها التى هى فى أصلها عملية اجتماعية ، لأن المعرفة الموضوعية — كما سنرى فيما بعد — مستمدة من المجال الاجتماعى ، بينما تصدر المعرفة الوجودية عن مجال الاتصال الروحى :

وكل درجة من درجات المعرفة الموضوعية مجردة من الذات

الوجودية أو الإنسانية . ولاجدال فى أن الذات الوجودية جزء من الوجود . . . الوجود اللاموضوعى ، ذلك أن الذات نفسها تحادد العمليات الموضوعية ذاتها بفضل حياتها فى هذا العالم الساقط . وينبغى ألا نعتبر الذات الوجودية والذات البيولوچية أو الاجتماعية أو النفسية شيئاً واحدا لأن هذه الذوات جميعاً من نتاج التفكير الموضوعى . والنزعة الطبيعية ضرب من هذا النتاج ، وهى تتضمن درجة من الحقيقة الموضوعية ، ولكن دعواها للصحة الكلية زائفة لأنها تمثل الجانب المادى من الوجود المُتَنَوِّع فحسب . وهناك اتجاهات طبيعية حتى فى اللاهوت ، وهذه الاتجاهات تلعب دورا هاما جدا حينما تفسر الله تفسيرا موضوعياً ، وحينما تزعم المعرفة بالله عن طريق التمثيل مع الموضوعات والظواهر الطبيعية . ومهما يكن من أمر ، فإن هذه الحقيقة وهى أن الوجود الإنسانى يمكن أن يكون على اتصال روحى بالوجود الإلهى — هذه الحقيقة دليل على أن الله ليس موضوعاً طبيعياً أو جزءا من العالم الموضوعى ، ولو كان الأمر على خلاف ذلك لما أمكن أن أكون جزءا من الله . والمعرفة الفلسفية الصادقة تحتوى دائما على عناصر موضوعية ، ولكن هدفها الحقيقى هو أن تعلو على الموضوعية حتى تتمكن من البحث عن غاية الوجود ، ومن اختصاصات الروح أن تكتشف هدف المادة نفسها .

وينبغى أن نعترف إذن بأن الميتافيزيقا الطبيعية ليست فى الواقع إلا نوعا من المعرفة الفلسفية الموضوعية مادامت توجه عنايتها أصلا للجواهر ، وفى محاولتها لأن تكون فوق — الإنسان نراها تحيل الله والروح والنفس والإدراك إلى أشياء موضوعية . واليوم أخذت هذه الفلسفة الطبيعية فى الانحلال لأنها عجزت عن العثور على أية دلالة للوجود الإنسانى فى العالم الطبيعى والموضوعى . وقد قبل كبار الفلاسفة هذه الحقيقة ، حتى حينما عبروا عن أنفسهم فى اصطلاحات الميتافيزيقا الطبيعية . « فسقراط » و« القديس أغسطين» و« ديكارت» و « اسپنوزا » اهتموا جميعاً قبل كل شيء « بالأنا » القريبة منهم ، وأوشك «كنت » أن يحقق الفلسفة الوجودية نتيجة للتمييز الذى وضعه بين مجالى الطبيعة والحرية ، وعن طريق هذا التمييز بين مجالى الوجود الداخلى والخارجى ساعد مساعدة كبيرة على تفنيد الواقعة الساذجة ، والعقلية الموضوعية ، ولكنه أخفق فى أن يكون مؤسسا للفلسفة الوجودية الجديدة لأن نزعته الظاهرية لم تكن متينة البنيان .

وفى محاولته للوصول إلى الحرية ، حاول « أفلوطين » أن يعلو فعلا على العالم الموضوعى[١] . وتجاوز النزعة الطبيعية الموضوعيـــة يوازى فى الفلسفة تجاوز الميتافيزيقا التصورية[٢]

(١) cf. Brehier, La philosophie de Plotin.

(٢) يدرك « ڤندلسبانله » و« ريكرت » هذا تمام الإدراك ، ولكنهما أخطآ التفكير حينما ظنا أن النزعة المعيارية normativisme يمكن أن تكون مخرجا لهما .

conceptualist ، لأن التصور ينشأ عن موضوع ، والعملية الموضوعية تتألف من إنشاء التصور . وهذا « العلو » يعكس الفكرة المخطئة التى تقول إن التفكير يمكن أن يتميز عن العاطفة . والمعرفة الموضوعية — وهى أبعد من أن تفهم الوجود — ليست أكثر من إحالة عقلية للوجود اللامعقول . وكما أدرك « يسبرز » ذلك جيدا ، فإن سر الوجود لايمكن تفسيره إلا عن طريق الاستعارات والرموز . وما من تصور يستطيع أن يكشف عن غاية الوجود وقِيَمِه الكامنة فيه ، والكشف عن سر الوجود لا يتأتى إلا عندما تصبح الذات والمحمول شيئاً واحدا . فأنا موجود ، ولكن هناك « أنا » أخرى موجودة ، والله موجود ، والعالم الإلهى موجود ، والمجال الوجودى هو أيضاً المجال الشخصى ، ولا وجود بشىء عام أو مجرد فيه ، وكما أن الله يظهر فى الذات أكثر مما يظهر فى الموضوع ، فكذلك الشخصية تظهر فى الذات الوجودية ؛ وكلا العنصرين الإلهى والإنسانى غائب عن العالم الموضوعى ، وإحالة الله إلى موضوع معناه ألا يكون إلهيا أو إنسانيا ؛ وما برح مجال المدنية هو مجال الوجود على الرغم من أن الذات الوجودية الخالقة ما زالت مُبْعدة إلى الوراء ، وهكذا فإن المدنية ليست هى الحقيقة النهائية لأنها صائرة إلى الموت وإلى يوم الفصل الأخير . وحتى الإدراك الفنى للموضوع يتطلب عملية موضوعية لأنه يفشل فى تحقيق الاتحاد الذى يعلو فيه على الموضوع .

وتمثل الحضارة درجة من الإحالة الموضوعية مختلفة عن الطبيعة وعن المجتمع على السواء ، ولكنها خاضعة خضوعاً شديداً للأشكال الاجتماعية الموضوعية ، وفى عملية إنشاء الحضارة ينحط نشاط الإنسان الخلاّق ويخضع للقانون . وكل درجة من درجات الإحالة الموضوعية تقتضى حكم القانون فى مقابل اللطف الإلهى ، وهـــذا هو المبرر الدينى لها . بيد أن الدين واللاهوت عمليتان موضوعيتان حينما يكونان من الظواهر الاجتماعية . وغرض الحياة الدينية هو أن تمكن الناس من تخطى حدود العالم الموضوعى وُحكْم القانون والضرورة الاجتماعية والطبيعية ، ولكن الدين التاريخى لا يمكن أن يهرب من روابطه الاجتماعية والموضوعية . ونتيجة لذلك يساعد الدين على إنشاء المجتمع لا على الاتصال الروحى ، ويصبح عبداً للدولة ، ويمكن أن يُفَسَّر حينئذ من وجهة النظر الاجتماعية . ولهـــذا السبب فإن هذا الدين ليس هو الكشف النهائى أو التعبير عن اتصال الإنسان الروحى بالعالم الإلهى(٢) . ومبدأ النبوة فى الدين يستتبع الانفصال عن العالم الموضوعى ، والكنيسة اجتماعية موضوعية من ناحية ، واتصال روحى ووجود حقيقى من ناحية أخرى ، وهذه هى كل الصعوبة فى المشكلة ، إذ تهدد بذلك الحياة

---

(١) cf. N. Berdiaeff, The Meaning of Creation.

(٢) توصل « كارل بارت » إلى ملاحظات قيمة فى هذا الشأن .

الإنسانية والمعرفة كلها ، فالمعرفة عبارة عن إحالة موضوعية ، وهى أيضاً شعور بالعمليات الموضوعية ، ولذلك فهى وسيلة للعلو على العالم الموضوعى ، والوصول إلى العالم الروحى . والثنائية هى الحقيقة الأساسية التى تكمن وراء الفلسفة ، ولكنها ليست الحقيقة الأنتولوچية الأخيرة .

وتعد المعرفة والإحالة العقلية فى أغلب الأحيان شيئاً واحداً . ومن الحق أن الإحالة العقلية تلعب دوراً هاماً فى المعرفة ، ولكنها لا تستلزم الإحالة الموضوعية والتجريد فحسب ، ولكنها تقتضى تطور المبادئ العامة على حساب الاتصال الروحى والمشاركة . والمعرفة العقلية — كما ذكرنا من قبل فى أكثر من موضع — عاجزة عن إدراك النواحى الفردية فى الوجود ، وإذا كانت الإحالة الموضوعية مرادفة للتقسيم — كما رأينا من قبل — فإن هذه الحقيقة مؤكدة فى التصور العام .

والمعرفة تضع مشكلة اللامعقول ، وهى المشكلة التى لا مفر لنا من مواجهتها . وقد كانت الفلسفة الألمانية أول من عالج هـذا الموضوع معالجة جدية ، وأول من حاول تفسير اللامعقولية تفسيراً عقلياً . وكان لابد من أن يضىء نور العقل سر اللامعقول ، ولكن هذا لا يقتضى بالضرورة أن يكون العقل معقولا تماماً لأنه لا ينتسب إلى الـ ratio فحسب ، ولكنه ينتمى أيضاً إلى « اللوغوس » Logos ،

وعندما نعترف بحدود العقل فى مواجهته للوجود اللامعقول ، وحينما نعترف بطبيعته المتناقضة المباينة للمألوف ، فليس معنى ذلك أننا نكتشف ما يتصف به العقل من قصور ، وإنما نكتشف قوة العقل والمعرفة . غير أن الاقتصار على الإحالة العقلية وحدها ضعف ما دامت تثبت أن العقل عاجز عن العلو على حدوده الخاصة ، وما دامت قوة العقل تقوم فى قدرته على العلو على نفسه ، فإن أعلى مراتب هذه القوة تكون هى « المعرفة النورانية »[(١)] opaphatic والمعرفة تنطوى على جانب باطنى وجانب متعال ، بيد أن فعل العلو باطن فى المعرفة ، لأنه فعل من أفعال المعرفة .

والإحالة الموضوعية معناها الإحالة العقلية بمعنى قبول التصورات والجواهر والأفكار الكلية ، وما شاكل ذلك بوصفها حقائق ، والفكر العقلى والموضوعى يجرد من المجالات اللامعقولة والفردية ومن الوجود ومن الموجود . ولا بد لنا قبل كل شىء أن نميز نوعين من المعرفة : أولا : المعرفة العقلية الموضوعية التى لا تتجاوز حدود العقل ولا تدرك إلا ما هو عام . ثانيا : المعرفة الباطنة فى الوجود التى يستطيع العقل بها أن يدرك اللامعقول والفردى بعد أن يعلو على العام . وهذه المعرفة مرادفة للاتصال الروحى والمشاركة ؛ ونجد كلا هذين النوعين من المعرفة فى تاريخ الفكر الإنسانى . وهكذا يمكن

---

(١) Nicalas de Cuse : De la Science du non-savoir.

أن ننظر إلى المعرفة من زاويتين مختلفتين من وجهة نظر المجتمع ، والاتصال بين الأفراد بالوسائل الموضوعية العامة ، أو من زاوية الاتصال الروحى الوجودى ، والنفاذ إلى أعماق الفرد .

وهذا هو جوهر تفكيرى . فالمعرفة الموضوعية تظل اجتماعيـة دائماً لأنها تخفق فى فهم الذات الوجودية ، وطبيعتها الأساسية التى يعترف الجميع بصحتها اجتماعيـة وتتوقف على درجة اجتماعيتها ، وما زلنا فى حاجة إلى « علم اجتماع » للمعرفة[1] . على أن يقوم بتفسير المعرفة تفسيراً يختلف عن تفسير النزعة الوضعية لأنه نظام ميتافيزيقى يجعل من مشكلة المجتمع والاتصال الروحى والاتصال الاجتماعى المشكلة النهائية للوجود . والوجود يمكن أن يكون اتصالا روحياً ومشاركة ، ومن الممكن أن يكون اتصالا اجتماعياً . أما الفكرة التى تزعم أن كل مجالات الوجود يجب أن تتعرض للإحالة العقلية والاجتماعية فهى فكرة مخطئة ومعادية تماماً للمسيحية . وهى نتيجة للنزعة العلمية لا للعلم نفسه ، ولمحاولة إحالة درجات المعرفة وأشكالها التى قد تحددت صحتها تحديداً ضيقاً .

---

(١) cf. Max Scheller, Die Wissenschaft und die Gesellschaft. Probleme einer Soziologie des Wissens.

وهذا الكتاب قيم من حيث أنه عرض للمشكلة ، ولكنه ليس شافيا تماما . وتعد أعمال « زمّل » هامة أيضا فى هذا الميدان .

والمعرفة القائمة على المبادئ العلمية وعلى الأشكال الاجتماعية المقررة لا تستطيع أن تحقق الوحدة أو الواحدية ، وأى وحدة يمكن الوصول إليها عن هـذا الطريق تصبح بمعزل عن الوجودية ، وموضوعية مجردة تجريدا تاماً . والوحدة النهائية التى تحل فيها كل المتناقضات والمتقابلات يمكن الوصـول إليها عن طريق المعرفة النورانية ، هذه المعرفة المطلقة التى تحمل فى طياتها الاتصال الروحى بالله ومملكة الله . أما فى المجتمع الموضوعى فهناك دائماً نوع من الثنائية ، أو الصراع بين مبدأين ، أو التناقض والمأساة . والمشكلة كلها هى أن نكتشف ، أيمكن تحقيق الوحدة النهائية والانسجام والاتصال الروحى فى المستوى النورانى فحسب ، أم من الممكن تحقيقها فى المسـتوى الأدنى كما تزعم النزعات العقلية والوضعية والعلمية والشيوعية ؟

ومشكلة المعرفة ومشكلة المجتمع يتصلان هاهنا اتصالا وثيقاً جداً . ومن هذه الناحية كان التحليل الماركسى صحيحاً ، ولم تكن الفلسفة حتى عهد قريب قد اهتمت اهتماماً كافياً بالتجاوب القائم بين درجة المعرفة ودرجة المجتمع .

فإذا كانت هـذه المشكلة قد بُحِثت على الإطلاق ، فقد كان ذلك فى صورة النزعة الوضعية الاجتماعية أو المادية التاريخية التى عزت إلى علم الاجتماع ما يملكه العلم الشامل من صحة فى أحكامه .

ولكن ، فلننظر إلى علم اجتماع المعرفة فى مستوى ميتافيزيقى أعلى . إن نمو المعرفة يساعد على إنشاء مجتمع أعظم . لأن المعرفة تتصل بدرجة الوعى عند الإنسان وهى فى حد ذاتها تتصل بدرجة رقى المجتمع ، غير أن المجتمع الحقيقى لا يوجد إلا فى قلب الوجود الحقيقى ، أى فى اللحظة التى يصبح فيها شيئاً واحداً ، لا مع المجتمع الموضوعى وحده : ولكن مع المجتمع الروحى أيضاً . والاتصال الروحى ظاهرة روحية ، وليس ظاهرة طبيعية ، وبفضله تتحول المعرفة ، إذ أن موقف الإنسان من بنى جنسه يتغير إذا أصبح شاعرا بوجوده الوثيق ، وبغيره من النـــاس باعتبارهم « أنا » أو « أنت » لا باعتبارهم موضوعات . وكلما نظرت المعرفة إلى الإنسان خلال هذا الضوء ، أمكن تحويل المجتمع من حال إلى حال .

والفلسفة تهتم أصلا بحياة الإنسان الداخلية ، ومن ثم يجب أن تبحث المشكلات كافة من وجهة نظر المعرفة الإنسانية . ولا يمكن توضيح هدف الوجود من وجهة نظر الأشياء أو الموضوعات ، لأن هذا الهدف كامن فى الذات وفى الوجود نفسه . وهكذا فإن الفلسفة العقلية — شأنها فى ذلك شأن الفلسفة العملية الموضوعية — لا يمكن أن تفهم هدف الوجود الكامن فى أعماقه . ولسوء الحظ يوضع الوجود الساقط تحت رحمة العمليات الموضوعية التى تجرده من الوجود الحقيقى ، وتفسره فى أشكال مادية ، كالجوع ، أو الضرورة الاقتصادية (كما هى الحال عند ماركس) والليبيدو أو

الشهوة الجنسية (عند فرويد) والقلق والخوف (عند هيدجر) :

ويتبع ذلك أيضا أنه مادامت المعرفة لا مادية أساسا . فإن قدرتها على فهم الطبيعة المادية للأشياء والموضوعات تظل هى اللغز الأعظم . وتتخذ هذه المشكلة فى فلسفة « القديس توما الأكوينى » طابعا عقليا . وليس من سبيل إلى حل هذه المشكلة إلا إذا اعترفنا بالطبيعة الوجودية للمعرفة ، وأنها تشارك فى الوجود ، وتنير أعماقه المظلمة وتعمل على تكامل العالم الموضوعى مع العالم الروحى . والإيمان بثبات القوانين الطبيعية الذى يرجع إلى الهندسة اليونانية إنما هو إيمان بالعقل باعتباره تحقيقا للروحية الكامنة فى الطبيعة ، وهذه الروحية يكتنها العالم الموضوعى ، ولكننا نفهمها باعتبارها مصيرنا حالما ننقلب إلى عالم الوجود الداخلى . وهكذا نجد أن القوانين الطبيعية المزعومة ليست شيئا آخر غير مصير الإنسان .

ونحن حينما نستخدم لفظة « الذات الوجودية » فإننا نعتنق بذلك المصطلح الخاص لفلسفة المعرفة الشائعة ؛ بيد أن هذا المصطلح ليس محددا . والوجود لايتحقق تماما حتى يمكن أن تتجاوز الذات إلى الشخصية الإنسانية . والفلسفة الوجودية فلسفة شخصية ، والشخصية الإنسانية هى الموضوع الحقيقى للمعرفة ولهذا يتعين علينا أن نبحث هذه المشكلة وهى : هل المعرفة عمل خالق من أعمال الشخصية الإنسانية ؟ وهل تفترض المعرفة حرية الشخصية ؟

الفصل الثالث

المعرفة والحرية – النشاط العقلى والماهية الخلاقة للمعرفة – المعرفة الإيجابية والمعرفة السلبية – المعرفة النظرية والمعرفة العملية .

يستحيل علينا القول بأن الذات المتعقلة سلبية صرفة ، أو أنها تعكس الموضوع فحسب . فالموضوع لا يدخل الذات ، كما يدخل المرء حجرة من الحجرات ، ومثل هذه الواقعية تفتقر إلى التماسك ، إذ لا تستطيع مثلا أن تفسر كيف يمكن أن يتحول الشيء المادى إلى معرفة وإلى حادثة عقلية روحية لدى الذات ، إذا كانت الذات المتعقلة سلبية فحسب ، ولم تكن المعرفة غير انعكاس ونشاط خاص ينبعث عن الموضوع . وهذه الحقيقة – وهى قدرة الذات فى عملية الإدراك على إحالة الموضوع إلى معرفة دليل كاف على نشاطها الكامن ، وأن عملية الإدراك تكتشف المعنى مما لا معنى له ، والنظام وراء الفوضى ، والكون من الأحداث المختلطة بعضها بالبعض الآخر . فهى لا تخلق واقعاً إضافياً آخر ، ولكنها تضيف إلى الواقع الكائن الذى يتخذ حينذاك دلالة أعظم ، وهى عملية خالقة أساساً

كما أنها تدعم التنظيم بأن تساعد العقل الإنسانى على السيطرة على الفوضى وما يسود الوجود من ظلمات . . وباختصار ، السيطرة على العالم نظرياً وعمليا على الســـواء بممارسة الملكات الإنسانية الخاصة بالإبداع والتطبيق .

وتكشف الذات العارفة عن نشاطها بوسيلتين :

الأولى : بالإحالة الموضوعية ، وهى عملية تساعد الذات على توجيه نفسها فى عالم ساقط مظلم يحتجب فيه سر الوجود ، وتُكْره فيه الذات على الخضوع . والتكنولوجيا هى النتيجة العليا لمثل هذه المعرفة الموضوعية . وفى الوقت نفسه تناقض حقيقة الإحالة الموضوعية هذه الفكرة وهى أن الذات تخضع لولوج الموضوع فيها خضوعاً سلبياً . ولذلك فإن العالم الذى يستحيل إلى شىء موضوعى ليس موضوعياً صرفاً كما يؤكد ذلك البعض فى أحيان كثيرة . . . إنه عالم حقيقى ، على درجة معينة من الحقيقة ، وعلى حالة معينة من الوجود ، ولكنه فوق كل شىء عالم يبدى نشاط الذات الخالقة ، والفعل المتبادل بين الذات العارفة والموضوع المعروف .

والثانية : تستطيع الذات أن توجه نفسها عن طريق الفلسفة الوجودية التى تستغنى عن الإحالة الموضوعية ، وفى هـــذه الحالة لا تدرك الذات الموضوع ، وإنما تدرك الوجود الإنسانى ، وعن طريق هذا الإدراك تصل إلى فهم الله والعالم . وهكذا تكون المعرفة

على ضوء الفلسفة الوجودية فاعلة وخالقة ، وإن يكن ذلك بطريقة مختلفة نوعاً ما ، فهى تستطيع أن تنير العالم الموضوعى حيث يتكشف لها المعنى . . معنى الوجود الإنسانى ، ومعنى الكون باعتباره جزءاً من الوجود الإلهى . غير أن كل كشف عن المعنى يأتى نتيجة لنشاط روحى ؛ ونتيجة لعمل العقل المتكامل لا الجزئى . وإدراك الوجود معناه إنارته وإبراز مغزاه ، وإنارة الوجود ، ويتبع ذلك بعثه من جديد ، وإغناءه بعناصر لم تكن مُمَيزة حتى ذلك الحين .

والطبيعة الخالقة للنشاط العقلى تختلف فى العلوم الطبيعية عنها فى العلوم الروحية[1] . ففى الحالة الأولى تتحكم القوانين الرياضية فى النشاط المبدع ، ويقتصر هذا النشاط على عمليات الإحالة الموضوعية ؛ وفى العلوم الروحية تهتم تلك الطبيعة بالسعى وراء معنى الوجود . وقد كان « وليام چيمس » على حق حينما ذكر أن المعرفة ليست نتيجة لفعل ، وإنما هى نفسها فعل . وهذا حق ، إذ لا يمكن أن تكون المعرفة شيئاً غير ذلك ما دامت المعرفة انبثاقاً روحياً . والمعرفة ديناميكية فى صورتها التأملية اللا اجتماعية بالقدر الذى به تغير العالم تغييراً فعلياً . وهذان طريقان من الطرق التى تمارس بها الذات قوتها الخلاقة ، فكما أن النشاط الإبداعى يستمد قوته من التأمل ، ومن منبع خالد ، فكذلك التأمل يفترض بدوره مصدرا روحياً ؛

(١) راجع كتاب « دلتاى » الذى ذكرناه آنفا .

وهكذا نجد عند « أفلوطين » أن الروح بوصفها المبدأ الأعلى تنظم العالم الأدنى ؛ وبالمثل نجد أن التأمل ليس انعكاسا سلبياً صرفاً للوجود . ولا نستطيع أن نعتقد اعتقاداً جدياً أن موضوع المعرفة والتأمل وحده يتميز بالطاقة ، إذ أن الله ذاته يفقد حريته حينما يستحيل إلى شيء موضوعي . فالنشاط هو الصـــفة الموقوفة على الذات ، والله لا يصبح فاعلا إلا عندما يكون ذاتاً ، وماهية روحية تكشف عنها الذات . والعلاقة بين المعرفة والسحر ليست شيئاً مجتلباً (أو متصيداً) ، لأنها هي التي أنشأت العلم فى النهاية . ولقد كان السـعى وراء المعرفة عملا من أعمال القوة والرجولة والغزو . والتكنولوچيا هى سحر اليوم . كما كان السحر البدائى تكنولوچيا البدائيين . بيد أن ممارسة السحر تستلزم الإحالة الموضوعية وتجريد الذات وجعلها هى والموضوع واحداً ، وهى نزعة طبيعية أساساً وتهدف إلى إشباع الدافع الإنسانى فى السيطرة على البيئة ، وهـــذا يميزها عن الطبيعة الروحية الأساسية للتصوف من ناحية ؛ وعن الدين الذى يوحى بالتقوى والإجلال أكثر مما يوحى بالخوف رغم ما فيه من عناصر موضوعية .

ولكننا لا نستطيع أن نتأمل طبيعة المعرفة الخالقة الإنسانية دون أن ننظر فى مشكلة الحدس والإبداع . وينبغى أن نسأل أنفسنا هل الحدس بوصفه أعلى أشكال المعرفة فعل خالق ، أم هو مجرد انعكاس

سلبي للواقع ؟ والوجدان سلبي كما تحدده فلسفات « هُسِّرل » و « برجسون » و « لوسكى » المعاصرة[1] . ويؤكد « هسرل » أن الحدس رؤية للماهيات ، وهى رؤية تفسح لهـا الذات العارفة عند ما تتجرد من إنسانيتها — مكانا لتدخل فيها . ويرى « برجسون » أن العقل إيجابى لأنه يصنع الكون المكانى (وهذا ما أسميه أنا بالإحالة الموضوعية) ، أما النفاذ الحدسى فى الديمومة فسلبى ، وأخيراً ، يعيد « لوسكى » بناء الواقعية الساذجة عن طريق النقد بأن يجعل الوقائع تشاركه مباشرة فى العقل ، أما أنا فأرى على العكس من ذلك أن الحدس فعّال أساساً ، وأنه ماهية النشاط الخلاق فى أعماق المعرفة ، كما أنه يفترض وجود إلهام مبدع . ومن المسلم به أن الحدس فعال فى ميدان العلم الطبيعى ، فأحرى به أن يكون فعالاً فى ميدان العلم الروحى . والحدس هو الذى يولد المعنى ، وهو انبثاق المعنى فى المناطق المظلمة للوجود ، وهو ومضة من البرق تخترق حجب الليل . والفلسفة الإغريقية مسئولة عن التقابل الذى أقامته بين العقل باعتباره سلبيا ، وبين عالم المثل الموضوعى ، وهذه الحقيقة منعت الفلسفة اليونانية من اكتشاف فكرة الحدس ، وجعلت أبحاث الفلسفة المدرسية قاصرة لأنها اقتفت تقاليد الفلسفة اليونانية .

وعلى الرغم من أن برجسون يرى الحدس سلبيا إلا أنه يقيم تمييزا

(١) cf. N. Lossky, De L'intuitivisme.

واضحا بين المعرفة باعتبارها جزءاً من المادة الخالقة الفاعلة وبين المعرفة باعتبارها جزءاً من تلك الوقائع التى تتجمد فيها المدة[١] . فإن الفاعلية الخلاقة الخاصة بالذات العارفة التى تشارك فى الوجود والوجود الإنسانى ، والحياة الديناميكية لهذين الوجودين ، كل ذلك يؤلف تعبيرا عن الوجود لا مجرد طريقة جديدة لتفسيره . وإن أفضل شاهد على القوة المبدعة للمعرفة — كما يتفق فى ذلك الناس جميعا هو التقويم الجديد الذى تخلعه على الوجود بعد أن لم يكن له مثله . ولنا أن نتساءل : ما هو أصل هذا النشاط ؟ وكيف يمكن أن نفسر ما تقوم به المعرفة من إنارة وتقويم للوجود ؟ وتظل المعرفة غير مفهومة إذا لم نوافق على أن يكون للذات الوجودية حظ معين من الحرية .

وهناك جانبان للمعرفة : الجانب الأول هو الجانب الخلاق الذى يتبدى فى الفاعلية الحرة للذات الوجودية التى لا تتحدد عن أى طريق بواسطة الوجود المعروف الذى يسبق الوجود الأصيل أصالة مطلقة ، وفى عملية التعقل تتحالف هذه الحرية الذاتية مع « اللوغوس » ، ولكن « اللوغوس » يستوحى إلهامه من الله ، بينما تنبع الحرية الذاتية من الهوة اللامعقولة السابقة لكل وجود . وهكذا نرى أن المعرفة ليست مجرد انعكاس الوجود فى الذات على شكل معرفة تأملية ، ولكنها بالضرورة رد الفعـــل الخالق لحرية الذات المستنيرة على

---

(١) cf. Janklévitch, Bergson.

الوجود ، ونتيجة لهذا الفعل يتم تعديل الوجود . والحرية الباطنية فى ممارسة المعرفة تتقبل إنارتها من « اللوغوس » ، ولكنها ترتبط أيضا « بالايروس » (الحب) . والسعى وراء المعرفة دون أى شعور بالحب للبحث وراء القوة هو شكل من أشكال « الشيطنة » demonism ، ولذلك يمكن أن نؤكد إذن أن المعرفة أساسا كونية ، وينبغى علينا أن تنظر إلى الواقع فى عناية وأن تفحصه عن وعى لأن العطف الأخلاقى هو الملهم الحقيقى ، والحافز إلى طلب الحقيقة . وهكذا فإن الحرية الذاتية التى تتولد عن طريق « اللوغوس » تغيّر الواقع ، وطبيعة المعرفة لها طبيعة الزواج ، فهى مذكرة ومؤنثة ، وهى ارتباط مبدأين ، وإخصاب للعنصر الأنثوى بواسطة المعنى الرجولى .

وأساس المعرفة لامعقول لأنه مشتق من الحرية السابقة على المعرفة وقد أدرك الميتافيزيقيون الألمان الذين ينتمون إلى مدرسة « بين » Bochne الأساس اللامعقول للمعرفة إدراكا واضحا . وثمة ناحية أخرى خالقة هى الإحالة الإنسانية للوجود الذى يتضمن نشاط الإنسان الإدراكى ، والإحالة الإنسانية تظهر خاصة فى المعرفة التى يمكن أن ينتج عنها الشر أحيانا : وفى المعرفة النورانية من ناحية أخرى هناك حد لهذه العملية من الإحالة الإنسانية ، حد يعلى بعده على الوجود المخلوق ليصبح إلهيا . والاعتراف بالفاعلية الحرة للذات

الوجودية فى المجال العقلى هو اعتناق فلسفة تؤكد أولوية الحرية على الوجود . وتصبح للنزعة الإرادية الأولوية على النزعة العقلية ، وإن كان من الواجب أن نضع نصب أعيننا أن الإرادة ليست فاعلا حرا حرية مطلقة ، والفلسفة العقلية سواء أكانت أفلاطونية أم أرسطية تقتضى الحرية العقلية نفسها دون اختلاف ، وبذلك تعطل طبيعتها الخلاقة فى جوهرها ، وكل مذهب عقلى قائم على مبدأ خارجى وعلى نوع من التحديد يسمح للوجود العقلى والموضوعى بتحديد عملية التعقل وطريقة الإدراك الذاتى تحديداً تاما . وهكذا ترغم الفلسفة العقلية حتما على إنكار سلامة الذات ومشاركتها فى سر الوجود . والحرية هى الشرط الأساسى للذات الوجودية ، ومأساة الفلسفة تنشأ عن أولوية الحرية على الوجود ، والذات الوجودية على الموضوع ، هذه المأساة لا تدركها الفلسفة العقلية ، وأى مذهب عقلى خالص لا يستطيع أن يميز الصواب من الخطأ لأنه يدرك الحقيقة عن طريق الضرورة ، ولذلك فإن « ديكارت » كان لا بد له لكى يفسر إمكان الخطأ من الالتجاء إلى فكرة الإرادة والفاعل الحر ، على الرغم من أن فلسفته كانت قائمة فى جزء كبير منها على التصور العقلى . والحرية الكامنة فى التعقل لا تجعل منه عملية خالقة فحسب ، ولكن مصدراً لأخطار كثيرة ، ومتناقضات لا سبيل إلى تخطيها (أو التغلب عليها) . ولا يمكن لغير اللطف الإلهى أن يوفق بينها .

وحينما نؤكد الطبيعة الخلاقة للتعقل يجب علينا أن نحذر من جعل العلاقة بين الخالق والمخلوق معتمدة على العلية ، أى على الضرورة أكثر منها على الحرية . والواقع أن هناك درجات من الحرية والضرورة تقابل الأنواع المتنوعة للمعرفة ، وتقابل موقف الذات الوجودية فى سلم الوجود . وليس تركيب الشعور الإنسانى شيئاً ثابتاً ، وهكذا نجد أن الأنواع الموضوعية والطبيعية من الفلسفة أكثر ميلا إلى الاعتراف بقانون الضرورة من الميتافيزيقا التى تتجه نحو الأشكال اللاموضوعية والروحية للوجود . وتتبدى الحرية العقلية أولا وقبل كل شيء فى العلم الطبيعى الذى أولى أكبر عناية للعالم الساقط . والتصور العلمى للعالم يثبت التطبيق العملى للمعرفة على العالم الطبيعى فى صورة التفوق الفنى على الطبيعة ، ولكن هذا التصور يتولد فعلا عن النشاط الحر الروحى للعالِم أو المخترع . إنها الروح التى تنظم المادة ، بيد أن العالم بتركيز اهتمامه فى الأشياء المادية أكثر من الأشياء الروحية يميل إلى الإشتراك فى الحط من قيمة حريته الأصيلة شيئاً فشيئاً ؛ والإلهام الإبداعى هو أعلى أشكال الحرية ، والعمل هو أدنى هذه الأشكال وأشدها إمعاناً فى المادية .

وهذه الحقيقة تجعل فلسفة العمل ذات أهمية خاصة لا من وجهتى النظر الاجتماعية والأخلاقية فحسب ، ولكن من وجهة النظر

العقلية ؛ وعلم الاجتماع [1] مسئول عن بحث الجوانب النظرية للعمل ؛ والإنسان العاقل إنسان عامل أيضاً ، ولا تستطيع الذات العارفة أن تفهم دون أن تفعل أو تعمل ، والأصل والغرض من المعرفة إبداعيان على السواء ، غير أن الخلق يقتضى العمل ، وتبعاً لذلك فهو يرتبط بالأشكال الاجتماعية كما لاحظ « ماركس » الذى أخفق فى فهم طبيعة العمل الروحية فى أساسها ، وقد عمل على الحط من هذه الحقيقة بتفسيره المادى الخالص . والعمل ظاهرة روحية ، والصلة بين المعرفة والعمل أو النشاط الحيوى تحددها الطبيعة الوجودية للذات . وهذه الحقيقة تثبت الميول المنحرفة للعلم والفلسفة معاً حينما يقتصران على الأبحاث الأكاديمية المجردة وحدها . والأثر الوحيد الذى يتركه هذا الانحراف فى التطبيق هو تشويه المعرفة . وحينما تجرد الفلسفة نفسها من الحياة ، ومن الوجود فى كليته — كما هى الحال عند المفكر الروسى « ن . فيودوروف » — فإنها تميل إلى إقامة مجموعة زائفة من القيم . ويجب أن توفق الذات العارفة بالضرورة وبفضل صفتها الوجودية بين العقل والإرادة ، وبين التأمل والعمل ، وبين النظر والتطبيق ..

---

(١) لكل من « ماكس شيللر » و « زمل » فى كتابه « علم الاجتماع » تعليقات قيمة على هذه العلاقة .

وهكذا نرى أن الفلسفة الوجودية بطبيعتها نظرية وعمليه فى آن واحد ؛ وهدفها هو دراسة المبدأ الموحد الذى يجعل من الفلسفة شيئاً متكاملا مع المجتمع ، وكذلك إثبات الطابع الاجتماعى للاتصال المنطقى ؛ ولهذا السبب فإن محاولتى الأساسية فى هــذا الكتاب هى إقامة العلاقة بين المعرفة أداة للمجتمع الموضوعى وبين المعرفة وسيلةً لتحقيق الاتصال الروحى الوجودى ؛

الفصل الرابع

درجات الاتصال العقلى ـ محق عالم الأشياء والموضوعات والاقتراب من لغز الوجود .

لم تُلْقِ الفلسفة بعد ضوءاً كافياً على المضمون الاجتماعى للمعرفة وعن الروابط العقلية التى تربط بين الناس وتجعل التفاهم بينهم ممكنا . فعن طريق المعرفة يستطيع الإنسان أن يخرج من انطوائه الذاتى ، كما تساعده أيضا على التغلب على التفكك الناشئ عن التقسيم المكانى والزمانى للعالم ، وعلى أن ينقل نفسه إلى الماضى البعيد أو إلى أى مجال آخر للوجود ، وهى فى الواقع قوة موحدة فى عالم مفكك ، والجانب الاجتماعى من المعرفة يعترف بصحته الجميع ، والمنطق نفسه أساساً للاتصال العقلى هو أيضا ذو طابع اجتماعى : وفى مجرد ضرورة إخضاع الفكر لقوانين المنطق ضرورة اجتماعية لأن الفكر يقوم أصلا على الحدس ، وهو عبارة عن كشف شخصى أنثروپولوجى لسر الوجود . ولكن النتائج المادية للمعرفة ذات طابع اجتماعى ، والمقصود منها الاتصال لأن مجرد نشر كشف علمى أو تأليف كتاب يعد ظاهرة اجتماعية .

ودرجة الاتصال التى تبلغها المعرفة تعتمد اعتمادا كبيراً على درجة الروح الاجتماعية الموجودة فى مجتمع ما ، وما دامت الإحالة الموضوعية العقلية تقتضى الإحالة الاجتماعية فينبغى إذن أن تتنوع تبعاً لتنوع المجتمعات . والمجتمعات الإنسانية تعكس المعطيات الموضوعية والكلية للمعرفة وفقا لتركيبها الخاص وبطريقتها الخاصة ، والمعرفة العلمية كانت حتى وقتنا الحاضر من إنتاج المتخصصين ورجال الجامعة ، ولكن كشوفها — وخاصة كشوف العلوم الفزيائية والرياضية قد استخدمت وسيلة للاتصال بين أناس تختلف آراؤهم الروحية اختلافا كبيراً . وهكذا نجد أن المعرفة العلمية التى تمثل العلوم الرياضية والفزيائية أنقى نماذجها . . هذه المعرفة تقدم وسيلة شاملة للاتصال بين الناس ، ولكن دون أن تقيم بينهم فى الوقت نفسه أى اتصال روحى صادق . والواقع أنه على الرغم من أن الحقائق التى تذيعها العلوم الرياضية والفزيائية تؤلف أساسا للاتفاق بين الناس الذين يختلفون فى آرائهم الروحية ومعتقداتهم الدينية ، وطبقاتهم الاجتماعية ، وجنسياتهم وثقافاتهم ، إلا أنها لاتستلزم غير أدنى المستويات للاتصال الإنسانى الحقيقى :

وصفة التجريد والشمول تجعل من العلم طريقة صالحة للاتصال فى العالم الموضوعى الاجتماعى غير المتكامل من الناحية الروحية ، وليس من شك فى أن درجة معينة من الاتصال بين الناس — هى هذه

التى تعبر عنها برمزية اللغة[1] — تعد أساساً رئيسيا للاتصال ولنشر الكشوف العقلية . بيد أن هذه الدرجة من الاتصال قد توجد جنباً إلى جنب مع الانفصال الروحى .. وهذه هى المشكلة التى تواجه علم الاجتماع ، فإن الجوانب الاجتماعية للمعرفة ، وإن تكن منفصلة تماما عن الوجود الباطن والاتصال الروحى ، هذه الجوانب تلقى أعظم عناية ، وتنتشر انتشاراً واسعاً ، بينما نجد من ناحية أخرى أن المعرفة القائمة على الاتصال الروحى والتى تشارك فى سر الوجود والحياة الروحية ليست مقبولة قبولا عاماً كما أنها ليست مستخدمة وسيلة شائعة للاتصال .

وتفترض الحقائق الفلسفية درجة أعظم من الاتصال الروحى بالقياس إلى الحقائق الفزيائية الرياضية ، ولكن أعلى درجات الاتصال الروحى توجد فى الحقائق الدينية ، وتبدو هذه الحقائق كأنها ذاتية صرفة لا يمكن إثباتها أو التدليل عليها كما أنها عاجزة عن أن تكون أساساً للاتصال العام ، ولكنها تكتسب داخل المجتمع الروحى أو الكنيسة شمولا أكبر كثيراً من الحقائق الرياضية لأنها تفترض الإيمان والإجماع من جانب المؤمنين بها . وهكذا نجد أنه فى العصور الوسطى حينما بلغت المسيحية أعلى درجات الموضوعية أنشأ العالم المسيحى مجتمعاً كانت الحقائق المسيحية صحيحة بالنسبة إليه صحة شاملة ،

---

(١) cf. Delacroix, Le Langage et la Pensée.

بينما لم تكن الحقائق العلمية قد اكتسبت انتشارها الاجتماعى ، وكانت تثير عند الناس سوء الفهم أكثر مما توحى بالاقتناع . وفى أيامنا هذه أصبحت كشوف العلم هى التى تتمتع بالموضوعة الاجتماعية أكثر من سواها ، والأشكال العلمية للاتصال أكثر هذه الأشكال عمومية بينما تبدو الحقائق الدينية ذات طابع ذاتى .

ووسائل الاتصال الإنسانى ترتبط بدرجات المجتمع الإنسانى ، وتميل ظروف العالم الوضيع المفكك إلى أن تجعل أقصى درجات الإحالة الموضوعية الاجتماعية أساساً للاتصال العام . بيد أن الحالة الوضيعة المفككة للعالم لايمكن أن تكون نتيجة مباشرة للتطبيق المادى للكشوف العلمية ، ولكنها كامنة فى تركيب الوجود نفسه ، وفى عالمنا هذا المنقسم ، اكتسب العلم صحة القانون وشموله . وهذه الصحة الكلية لا تشاطر فيها الفلسفة كما حددناها على أنها الفلسفة الوجودية ما دامت لا تهتم بالعالم الموضوعى . والموضوعية تقتصر بالضرورة على الموضوع ، ومن ناحية أخرى نجد أن الذاتية ليست زائفة أو مضادة للحقيقة ، بل إنها تستطيع أن تصل إلى الحد الأقصى للحقيقة ، وهى تفتقر أياً كان الأمر إلى هـــذا الطابع من الصحة الشاملة ، وهى الشرط الأساسى للاتصال .

فالاتصال الروحى يبدو حينئذ أساساً غير ملائم للاتصال بين الناس . وهذه حقاً ناحية من النواحى غير المألوفة للمعرفة كما يظهر ذلك فى العالم الوضيع ، وهذه الوسائل من الاتصال التى تقوم على

التفكك الزمانى والمكانى تُستَمَدّ من المعرفة الموضوعية بغض النظر عن الاتصال الروحى الحقيقى ، كما تُستمد من الحقائق الرياضية أكثر من أن تكون مستمدة من الفهم المباشر للوجود وللوجود الإنسانى ، وهكذا فإن ما نسميه بالدين أو « بالرباط » لم يستخدم وسيلة للاتصال الروحى فحسب ، ولكن باعتباره أداة للتنظيم الاجتماعى والتضليل . وهذا الانحراف للدين هو نتيجة لعمليات الإحالة الموضوعية لحقائق الوحى . وهكذا نجد أن وسائل الاتصال التى ينشئها الدين(١) لا أساس لها من الاتصال الروحى الحقيقى ، والحياة الروحية وحدها هى التى تستطيع أن تتحاشى النتائج الاجتماعية للإحالة الموضوعية ، غير أن حقائقها الموحى بها ليست لها الصحة الشاملة فى شىء . ودرجة الإحالة الموضوعية تختلف وفقاً للعوالم الفزيائية والعضوية والاجتماعية (٢) ، ولذلك يجب أن نلاحظ أنه على الرغم من أن الإحالة الموضوعية هى أساساً عملية إحالة اجتماعية فإن المعطيات الاجتماعية ليست مقبولة قبولا شاملا كالمعطيات العلمية ، وهــذا يمكن تفسيره بأن علم الاجتماع يعتمد على مركز الإنسان

---

(١) cf. Berdyaev, The Destiny of Man (Geoffrey Bles) and Bergson, The Two Sources of Morality and Religion.

(٢) الفهم الوجودى للعالم الاجتماعى ممكن ؛ وتفسير « ماركس » للرأسمالية من حيث علاقاتها الاجتماعية يعتبر تفسيرا وجوديا بينما تعد « ماديته » شكلا متطرفا من أشكال الإحالة الموضوعية . (المؤلف)

الاجتماعي وعلى سيكلوچيته الخاصة قبل كل شيء ، فللعلوم الفزيائية الرياضية شمول أعظم وصحة اجتماعية أكبر . وتواجه النظرية الماركسية مثلا صعوبة أشد حينما تريد أن تعزو الارتباطات الطبقية إلى هذه العلوم لا إلى العلوم الاجتماعية .

وينبغي أن يكون هدف أي فلسفة عينية هو العمل على تكامل الجوانب الاجتماعية للمعرفة ، وأن تضع الأسس لفلسفة اجتماعية ، فإن فلسفة من هذا النوع تساعد على إلقاء الضوء على الفلسفة الدينية . ومن الممكن قيام فلسفة اجتماعية لتشمل غنوصية الكنيسة ، مادامت الكنيسة هي أيضاً مقولة اجتماعية ، ومع ذلك فإن نظرية المعرفة التي تتخذ طابعاً موضوعياً بواسطة المجتمع بحيث تشمل كل درجات الاتصال من الجزئي إلى الكلي ، لا يمكن أن تتضح إلا عن طريق الفلسفة الوجودية وحدها ، وعلى ضوء الذات الوجودية فحسب . وهكذا نرى أن العالم الموضوعي . . العالم الجامد الثابت للمادة والذي ليست فكرة الشمول فيه غير ظاهرة اجتماعية — هـذا العالم ينحل إلى لا شيء حينما يواجه بالكشف عن سر الوجود ، بالكشف الروحي الذي يعلو على الطبيعة ، ويغوص في أعماق الوجود ويرتفع إلى ذراه ؛ وعلينا أن نبحث هذه المشكلة نفسها حينما تتعرض لعزلة الأنا في علاقتها بالمجتمع .

التأمل الثالث

الأنا والعزلة والمجتمع

الفصل الأول

الأنا والعزلة ـ العزلة والروح الاجتماعية

الأنا بدائية ، ولا يمكن أن تستمد من شيء أو ترد إلى شيء : وعندما أقول « أنا » لا أعبر ولا أضع أى مذهب فلسفى ، كما أن « الأنا » لا تؤلف جوهر الدين أو الميتافيزيقا . والخطأ الذى وقع فيه « ديكارت » بتأكيده لهذه العبارة : « أنا أفكر إذن فأنا موجود » يرجع إلى محاولته اشتقاق وجود الأنا من شيء آخر ، هو الفكر. وأيا كان الأمر ، فالواقع أننى لست موجوداً لأننى أفكر ، ولكننى أفكر لأننى موجود . وليس من الصواب أن يقال : « أنا أفكر إذن فأنا موجود » بل الأصوب أن نقول : « إننى محاط من كل الجوانب باللانهائية التى لا يمكن النفاذ منها ، ولهذا فأنا أفكر » ، فالأنا موجودة أولا ، وهى تنتمى إلى مجال الوجود .

والأنا ـ قبل أية إحالة موضوعية ـ ذات طبيعة وجودية ، ومعناها مرادف للحرية . ويقول آمييل[1] بحق إن الطبيعة الأساسية للأنا لا يمكن أن تصبح موضوعية ، وهى لا يمكن أن تكون موضوعاً

---

(1) Amiel, Fragments du Journal intime.

لأنها هي« الأنا » وكنى ، وما أن تصبح موضوعاً حتى تتوقف عن أن تكون « أنا » ، فهى ظاهرة وجودية وليست ظاهرة طبيعية . وهى أولية بدائية[١]،والوعى كامن فيها شأنه فى ذلك شأن اللاوعى ، والذات البدائية لها جذورها فى الوجود ، لا فى الوعى كما يحب بعض الفلاسفة أن نفترض ذلك،والوعى يلتزم درجة معينة من الموضوعية : وقد أسهم « مين دى بيران » إسهاما هاما حينما قال إن المجهود الواعى هو فجر الشخصية ، ولكن ليس المجهود هو الصفة الأولى للأنا : وقد أكد أيضاً أن الوعى الذاتى مرادف للخلق الذاتى[٢] . وثمة نصيب كبير من الصدق فى هذا التأكيد ، ولكن ذلك يفترض وجود شىء سابق للوعى .

ومولد الوعى حدث هام فى مصير الأنا ، وما فى هذا الوعى من وحدة عرضة للانقطاع السريع ، كما أن الأنا تتهددها العزلة ، ولكنها تحاول باستمرار أن تعيد تكاملها ، وأن تتغلب على عزلتها ، وتطور « الأنا » فى طريق طويل من الحرية . بيد أن الوعى الذاتى فى أقصى حدوده لا ينفصل عن الشعور بالارتباط والاعتماد على « اللا — أنا » . ولم يكن فى الأصل ثمة خط فاصل بين الأنا والمجموع . ولما كُشِف وجود « اللا — أنا » فيما بعد ، تولد فى

---

(١) cf. J. Chevalier, *Bergson.*

(٢) Louis Lavelle, La *conscience de soi.*

الأنا من هذا الاكتشاف حساسية خاصة حادة يشوبها القلق نتيجة لاتصالها وتميزها عن المجموع ، ومراحل تطور « الأنا » تسير كالآتى :

(أولا) الوحدة غير المتميزة بين الأنا والكون .

(ثانياً) التقابل الثنائى بين الأنا واللاأنا .

(ثالثاً) تحقيق الاتحاد العينى بين كل « أنا » و « أنت » ، وهو اتحاد يحتفظ بالكثرة فى صورة متسامية .

والأنا منبع الفلسفة وأصلها ، هذه الفلسفة التى تنبثق من الشك فى طبيعة العالم الموضوعى ،وشعور الفيلسوف ليس جماعياً أو نوعياً ، كما أنه لا يتخذ كمقدمة له « أنا » قد أحيلت إحالة موضوعيــة فأصبحت شيئاً واحداً مع الوعى الجماعى . وكان الناس يعيشون فى سابق الأزمان فى مكان محدود نسبياً منعهم من معاناة معنى العزلة ، غير أنهم بدأوا يعيشون اليوم عامة فى الكون الكبير وسط المكان الشاسع وبين آفاق لا حــدود لها ، وهذا لا يوحى إليهم بغير العزلة والوحشة . ولكن الكون بما له من أفق لا متناه كان دائماً ميدان « الفيلسوف » ، كما أن رؤيته قد تجاوزت حدود العالم المباشر ، ولهذا السبب كان متوحــداً دائماً شأنه فى ذلك شأن الأنبياء ، وليست بالفيلسوف حاجة إلى أن يوحد نفسه مع الوعى الجماعى لكى يتغلب على عزلته ، فإنه يستطيع أن يحقق ذلك بطلبه للمعرفة ، وسنبحث هذا الجانب من الموضوع بتفصيل أعظم فيما بعد .

والماهية التى لا تتحول فى عملية التحول تعريف متناقض للأنا ؛ فلولا أن هناك « ذاتاً » تتحول ، ذاتاً قادرة على الاحتفاظ بذاتيتها فى عملية التغير ، فإن الأنا لا تستطيع أن تعانى تغيراً موقتاً ؛ بيد أن « الأنا » تستطيع الاحتفاظ بذاتيتها وتفردها رغم تغيرها الدائم . وقد تنكمش أو تمتد ، وهناك أنا أصغر أو أكبر كامنة فينا جميعاً . فمن الممكن إذن تعريف « الأنا » بأنها الوحدة الدائمة التى تكمن وراء كل تغير ، والمركز الذى يتجاوز الزمن ، وأنها الشيء الذى لا يمكن تعريفه إلا بحدود نفسه الخاصة ، ولكن بينما يكون من الممكن تحديد تغيرات « الأنا » موضوعياً ، فإن ماهيتها لا يمكن أن تتحدد على هذا النحو ، فهى تحدد نفسها بنفسها ، وهى تحدد نفسها من الداخل حينما تتجاوب تجاوباً فعالا مع كل المؤثرات الخارجية .

وكل « أنا » تتشابه مع غيرها فى أنها جميعاً فريدة متميزة ، وكل « أنا » حقيقة قائمة بذاتها ، عالم قائم بنفسه ، يضع وجود « الأنات » الأخرى دون أى محاولة لأن يجعل من نفسه شيئاً واحداً معها ، والأنا التى أعنيها هى « الأنا » غير الموضوعية التى تتجاوز المجتمع ؛ ووجود الأنا يسبق إحالتها المادية فى العالم ، ومع ذلك فإنها لا تفترق عن وجود الذوات الأخرى و « الأنات » الأخرى .

والوعى الذاتى يقتضى الشعور بالآخرين ، فهو اجتماعى فى أعمق أعماق طبيعته الميتافيزيقية . وما دامت حياة الإنسان تعبيراً عن الأنا ،

فإنها تفترض وجود الآخرين ، ووجود العالم ، ووجود الله . وانعزال الذات انعزالا مطلقاً ورفضها الاتصال بأى شىء خارجها أو « بالأنت » عبارة عن انتحار . ووجود الأنا يصبح مهدداً كلما أنكر الوجـــود الكامن فيها لذات أخرى أو للأنت ، وكما قال « آمييل » بحق إن عملية الإحالة الظاهرية للأنا هى الوسيلة التى يتكشف بها سر الكون . و « الأنا » عنـــد « فختة » ليست أصيلة لأنها كلية أكثر من أن تكون فردية ، ولأنها تضع « اللا — أنا » أكثر من أن تضع « الأنات » الأخرى أو « الأنت » . والأنا تصبح شاعرة بنفسها نتيجة لنشاطها الخاص ، ولكن هذا النشاط يقوم على أساس وجود شىء أو شخص آخر ، كما يقوم على « الأنا » الفاعلة . ولكننا نهـــتم هنا أولا بوجود ذات أخرى . بوجود الـ « أنت » .

و « الأنا » جسم وروح معاً ، والنظرية الثنائية الخاصة بالجسم والروح نظرية عقيمة تماماً ، فالجسم يشارك فى مجال الوجود الخارجى والداخلى على السواء ، والعالم الداخلى لا يتوقف على تحققه الخارجى ، فهو قائم بذاته بوصفه كشفاً عن حالة أخرى من حالات الوجود . ومشكلة « الأنا » وعلاقتها بالأنات الأخرى أو بالموضوع تتخذ أصلها فى مجال الوجود الذى يتميز عن هذه الكلمة « الحياة — فى — العالم » . ولعل مما يبعث على العجب أن الوعى وخاصة الوعى الذاتى

يرتبط بحالة من العذاب والضعف والتهافت والتمزق ، وهذه الحالة من الشقاء تتصل بما أطلق عليه بعض الفلاسفة من أمثال « زمل » و « تليتش » و « يسبرز » . « الموقف الحدّى للإنسان » . ومن الحق أن « الأنا » تستحيل إلى شيء خارجي ، وأنها تخضع لقوانين العالم الموضوعي ، بيد أن خضوعها لهذا العالم جزئي فحسب : والحياة الإنسانية تتطلع دائماً إلى العلو على نفسها ، ولكن هذه الحقيقة وهي تحول الإنسان إلى شيء مادى مهما تكن جزئيته يجعل من وجوده شقاءً وتعذيبا له . وحقيقة « الأنا » تكمن فى محاولتها العلو على نفسها ، وهى تهلك فى اللحظة التى لا تجد فيها مخرجا لنفسها ، وفى هذا يكمن لغز « الأنا » الأساسى .

ولكى تحقق « الأنا » نفسها يجب أن تفى بشرطين : أولا : ينبغى ألا تكون مجرد أداة موضوعية أو اجتماعية . وثانيا : عليها أن تعمل دائماً على أن تعلو على نفسها . وفى عملية العلو على نفسها تميل إلى الخروج عن عزلتها وإلى أن تتحد بالذات الأخرى ، وبالأنات الأخرى .. بالـ « أنت » وبالناس ، وبالعالم الإلهى . وليس ثمة ما هو أسوأ أو أكثر هدما من الانطواء على الذات ، واستغراق « الأنا » فى نفسها ، وهى فى حالاتها المختلفة تنسى « الأنات » الأخرى والعالم والمجموع ، وبكلمة واحدة تخفق مثل هذه « الأنا » فى العلو على نفسها ؛ ومثل هذه الحالة تشبه حالة بعض النسوة المصابات

بالهستيريا ، ولا يستطيع سوى شاعر غنائى أن يخلق شيئاً جميلا من مثل هذه الحالة الشاذة ، وحينذاك يكون الإبداع الشعرى وسيلة للعلو .

ومشكلة العزلة — التى لم تنل حتى الآن غير حظ ضئيل جداً من النظر الفلسفى — تلقى ضوءاً شديداً على الأنا ، كما أنها تتصل اتصالا واضحاً بمشكلة المعرفة التى تساعد على الانتصار على العزلة ، وتحقيق التنوير الداخلى . وإخفاق « الأنا » فى إقامة العلاقة مع الـ « نحن » ، والشعور الحاد القلق بالعزلة الذى ينشأ عن هذا الإخفاق يمهد لنشأة شعور الذات — المتزايد — بنفسها[١]. والغالبية العظمى من الجنس البشرى لا يرهقها هذا الشعور بالعزلة ، إذ تخنق هذا الشعور الجماعة البدائية بطريقتها النوعية فى الحياة . ذلك أن الشعور بالعزلة ينبثق من محاولة الإنسان تنمية شخصيته بغض النظر عن حياة النوع الإنسانى . والإنسان لا يدرك شخصيته وإصالته وتفرده وتميزه عن كل شخص وعن كل شىء إلا عندما يكون وحيداً ، وإلا عندما يستبد به ذلك الشعور الحزين الكئيب بانعزاله . والشعور بالعزلة الحادة يميل إلى أن يجعل كل شىء آخر يبدو غريباً معاديا ، وحينئذ يشعر الإنسان أنه غريب متوحد لا وطن روحيا له . وهذا الشعور بالمنفى الروحى قد عبر عنه التصور الأورفى لأصل الروح تعبيراً ممتازا :

(١) يستطيع القارئ أن يرجع فى بحثه عن العزلة والاتصال إلى الفصل الذى كتبه « لاڤل » عنهما فى كتابه « الشعور بالذات » La Conscience de soi

وظلت (أى الروح) فى العالم نهبا للضياع وقتا طويلا ،
تستهلكها أعجب الشهوات .
ولم يكن فى قدرة أغانى الأرض الحزينة الشاكية
أن تنسيها موسيقى السماوات .

[لرمنتوف]

وما دام الإنسان لم يشعر أنه فى بيته ، وفى عالم وجوده الحقيقى ، وإذا ظل يرى الناس فى ضوء هذا العالم الغريب : فإنه لا يستطيع إلا أن يتصور العالم والناس الذين يعيشون فيه باعتبارها موضوعات تعكس عالم الضرورة الموضوعى . بيد أن العالم الموضوعى لا يمكن أن يكون وسيلة لتخليص الإنسان من سجن عزلته ، و هكذا تبقى الحقيقة الأساسية صحيحة ألا وهى أن أى اتصال موضوعى لا يمكن أن يساعد « الأنا » أثناء مسيرها فى طريق الحرية والاتصال الروحى ، أيا كانت العلاقة بينهما . وفى أعماق عزلته ووجوده التنسكى ينمو فى الإنسان الشعور الحاد بشخصيته وإصالته وتفرده ، فيتوق إلى الهرب من سجنه الوحيد ليدخل فى اتصال روحى مع أنا أخرى .. مع الـ « أنت » أو « نحن » : « والأنا » تتلهف للخروج من سجنها لكى تلتقى بأنا أخرى ، ولتجعل من نفسها شيئاً واحداً مع هذه الأنا . ولكنها فى الوقت نفسه يجب أن تسير بحذر خوفا من ألا تلتقى إلا بالموضوع ، وللإنسان حق مقدس فى العزلة ، وفى حياة

خاصة . ومن الخطأ اعتبار العزلة نزعة انعزالية ، وإنما على العكس من ذلك لا توجد عزلة إلا وكان وجود الذات الأخرى والأنا الأخرى مرادفا للعالم المجرد الموضوعى . والأنا لا تعانى عزلتها داخل نفسها مثلما تعانيها وسط الآخرين ، وسط عالم مجرد . والعزلة المطلقة لا يمكن تصورها ، بل من الضرورى أن تكون مقترنة دائماً بوجود الغير و « الذات الأخرى » .

والعزلة المطلقة مرادفة للجحيم وللعدم ، ولا يمكن تصورها إلا عن طريق السلب . والعزلة النسبية تقتضى العجز والسلب ، ولكن لها أيضاً جانب إيجابى حينما تعلو على ما هو مألوف ونوعى ، وعلى العالم الموضوعى ، فهى تمثل حينئذ حالة عليا من حالات « الأنا » . وحينما يحدث ذلك فإن درجة الانفصال الحادثة لا تكون عن الله والعالم الإلهى ، وإنما عن « الروتين » الاجتماعى اليومى للعالم الوضيع . وهذا الانفصال مرحلة من مراحل نمو الإنسان الروحى .

وحينما تتجرد « الأنا » من العالم المألوف للحياة اليومية ، تشتاق إلى وجود أكثر عمقا وأشد أصالة ، وتتردد بين عزلتها وبين حياة المجتمع اليومية . وتأكيد «كيركجورد» أن المطلق يُقَسِّم أكثر مما يوحّد لا يصدق إلا فى مدى تطبيقه على التقسيم والتوحيد المعمول بهما فى الحياة الاجتماعية اليومية . والزمان والمكان اللذان يحددان حياة عالمنا الموضوعى هما المصدر الحقيقى للعزلة ، كما أنهما مصدر

للوهم الخاص بالعلو عليها . فالمكان والزمان يقسمان ويوحدان الناس لا على مستوى الوجود الحقيقى والاتصال الروحى الصادق ، ولكن على مستوى الحياة الموضوعية والاجتماعية وحدها . والحركة التى تكتسبها « الأنا » فى وجودها الزمانى المكانى لها أعظم الأهمية بالنسبة لها ، واستبعاد فكرة المكان والزمان وسيلة للهروب من تثبيت العزلة ، غير أن فكرة العزلة تفترض دائماً الحاجة واللهفة إلى الاتصال الروحى . وحينما يصبح الإنسان مدركا لنفسه بوصفه شخصاً ، وحينما يتطلع إلى تحقيق شخصيته ، عندئذ ينبغى عليه أن يعترف أولا بعجزه عن الاستمرار فى وجوده التنسكى ، وأن يعترف ثانياً بالمصاعب العظيمة التى تكتنفه من كل جانب فى محاولته الهروب من عزلته ، وأن يجعل من نفسه شيئاً واحداً مع الذات الأخرى ، والأنات الأخرى .

والعزلة ظاهرة اجتماعية بمعنى من المعانى لأنها تفترض الشعور بالذات الأخرى ، وإن أكثر أشكال العزلة تطرفاً وكآبة هو ما تعانيه وسط المجتمع ، فى العالم الموضوعى . واتصال « الأنا » « باللا — أنا » ، وبالعالم الموضوعى لا يحل مشكلة العزلة ، فهذا الاتصال يحدث كل يوم ، ولكنه يضاعف من عزلة الإنسان أكثر من أن يخففها . ومما لا جدال فيه أنه ما من شىء يستطيع أن يقضى حقاً على عزلة الإنسان . وهذه العزلة لا يمكن التغلب عليها إلا فى المستوى الوجودى بالتقاء الأنا مع

أنا أخرى . . مع « أنت » أو مع الذات . وحينما تتجرد الأنا من حياتها الجماعية الأولى ، وتعانى المولد المؤلم للوعى ، والانفصال والعزلة فإنها لا تستطيع أن تحقق التكامل والانسجام والاتصال الروحى بالآخرين بأن تعود إلى الحياة الجماعية فى عالم موضوعى ، بل ينبغى عليها أن تجد مخرجاً من العالم الموضوعى الذى لايوجد فيه أى اتصال روحى . والعزلة تستتبع تناقضا ما ؛ ويُعَرِّف « كيركجورد » المأساة بأنها تناقض ينطوى على العذاب ، والملهاة بأنها تناقض يخلو من العذاب . والعزلة الإنسانية تضع المأساة ، فهى محاولة للتغلب على المأساة التى ينطوى عليها موقف معين والعجز عن الوصول إلى هذه الغاية ، ومن ثم نجد تناقضاً أعظم بين استحالة حل مأساة النقيضين من ناحية ، وضرورة حلها من ناحية أخرى .

وتحاول « الأنا » أن تتغلب على عزلتها بوسائل عدة : كالمعرفة ، والحياة الجنسية ، والحب ، والصداقة ، والحياة الاجتماعية ، والأعمال الأخلاقية ، والفن ، وغير ذلك من الوسائل المتعددة . ونجانب الصواب إذا قلنا إن العزلة لاتهُون إلى حد ما بهذه الوسائل ، ولكن من الإمعان فى المبالغة أن نقول إنها يُتغلب عليها نهائياً بهذه الوسائل ، لأن هذه الوسائل جميعاً تقتضى عمليات الإحالة الموضوعية ومواجهة الأنا للموضوع بدلا من « أنا » أخرى ، أو « أنت » فى أعماق الاتصال الروحى الداخلى .

وهناك أشكال ودرجات متباينة من العزلة . وهى باعتبارها تجربة لا تقتصر على شكل واحـــد أو كيفية واحدة . والنزاع والصراع ، بل الكراهية نفسها كلها مظاهر اجتماعية تُستَخْدَم غالباً للضغط على الشعور بالعزلة وإسكاته ، ولكن الأثر النهائى الذى تتركه هذه الوسائل أياً كان الأمر هو مضاعفة هذا الشعور . وعدم الفهم ، أو انعكاس الذات غير الصادق فى ذات أخرى قد يوقظ أيضاً الشعور بالعزلة . والذات تعانى حاجة عميقة إلى أن تنعكس انعكاساً حقيقياً فى ذات أخرى ، وأن تتأكد وتتحقق بواسطة ذات أخرى ، وهى تتطلع إلى أن تُسْمَع وإلى أن تُرَى . والنرجسية أعمق تأصلا فى « الأنا الأصيلة » مما يعتقد الناس عادة . فالأنا تبحث عن انعكاسها فى مرآة أو فى الماء حتى تؤكد وجودها فى « أنا » أخرى . والواقع أن الذات تسعى إلى الاتصال الروحى « بأنا » أخرى أو « بالأنت » وهى تتلهف إلى أن تجد ذاتا أخرى ، صديقاً يريد أن يتوحد معها وبذلك يؤكدها ويعجب بها ، ويصـــغى إليها ، وباختصار أن يعكسها . وهنا تكمن الدلالة العميقة للحب ، والنرجسية باعتبارها انعكاساً موضوعياً للأنا تمثل فشلها تحقيق ذلك ، فتظل الذات مستغرقة فى نفسها دون أن تجد لها مخرجاً أو مهرباً . والواقع أن الموضوع هو العقبة الرئيسية فى سبيل انتقال الذات من وجودها الداخلى ، واتصالها الروحى بذات أخرى ، ومن ثم فقد يبدو أن

الموضوعية شكل متطرف من أشكال الذاتية .

واشتياق الإنسان إلى المعرفة عبارة عن تعبير عن محاولته للتغلب على العزلة . وطلب المعرفة ينطوى على اشتياق للذات الأخرى ، وللآخرين ، وينطوى على امتداد غير عادى من الذات والوعى ، وهو أخيراً انتصار على العالم المنقسم فى المكان والزمان . ولكن ما دامت المعرفة موضوعية فلن يكون ثمة دافع للأنا لأن تخرج من أعمق أغوار عزلتها ؛ وأى شكل موضوعى — سواء أكان معرفة أم طبيعة أو مجتمعاً — لا يستطيع أن يوفق بين المتناقضات الفاجعة الكامنة فى الأنا ، وإنما المعرفة القائمة على أساس الاتصال الروحى هى وحدها التى تستطيع أن تقوم بمثل هـــذا التوفيق . وفى المجتمع تميل المعرفة إلى اكتساب اتجاه اجتماعى وطابع كلى يساير تحقيق الحياة الجماعية أكثر مما يساير الاتصال الروحى .

وتستتبع العزلة من الناحية الأنتولوجية الحنين إلى الله باعتباره ذاتاً ، وباعتباره أنت(١) ، والعامل الإلهى هو وحده الذى يستطيع أن ينتصر على العزلة ، وأن يجعل الإنسان مدركاً للشـــعور بالألفة والصلة ، ومتوخياً غاية جديدة بوجوده . والله لا يمكن أبداً أن يكون موضوعاً ، وحينما تتحول الصلة بينه وبين الإنسان إلى شىء

(١) cf. Martin Buber : Ich und Du.

موضوعى فإنه يصبح حينئذ مجرد سلطة خارجية ، والله أساساً « هو » الذى يمكن أن نؤمن به إيماناً مطلقاً . . هو الذى يؤلف منه الإنسان جزءا لا ينفصل ، وهو الذى يمكن أن يستسلم له الإنسان استسلاماً كاملا . ومن الممكن أن نؤكد أن العزلة الإنسانية ليست جزءا من الوجود الأنتولوجى ، وإنما لا وجود لها إلا فى صورة ذاتية ، والوجود الذاتى لا يمكن أن تقترب منه غير ذات على صلة وثيقة بأعماق الوجود . وعلاقة « الأنا » بالعالم ثنائية ، فهى تستلزم من ناحيته شعوراً بالعزلة ، وبالتجرد من عالم الوجود الحقيقى ، وهى من ناحية أخرى تفسر تاريخ العالم باعتباره جزءاً من مصيرها الشخصى[١] ، وهكذا يبدو كل شىء فى لحظة مجردا متباعدا ، وفى لحظة أخرى قد يبدو كل شىء جزءا متكاملا مع تجربة « الأنا » الخاصة .

بيد أن تجربة الأنا الخاصة قد تكون مجردة أيضاً ، ولهذا فإن المجتمع والحياة الاجتماعية ليسا وجوديين ، وإنما هما موضوعيان مجردان ، ولا يستطيعان أن يقدما حلا لمشكلة العزلة . ولكن من الحق أن الإحالة المادية للأنا فى حياة المجتمع اليومية ذات أهمية هائلة بالنسبة لمصيرها ، لأنها تثبت وجودها على مستويين : المستوى الداخلى

---

(١) cf. Berdiaeff, Le sens de l'histoire. Essai d'une philosophie de la destinée humaine.

للوجود الحقيقى ، والمستوى الخارجى للعالم الوضيع . ويجب أن يتحقق مصير الأنا فى العالم المفكك بالضرورة فى الحياة الاجتماعية ، والمجتمع كامن فى « الأنا » بمعنى خاص . ويعتقد « كاروس » أن الوعى يرتبط بالجزئى والفردى ، واللاوعى بالعام ، وما فوق الفردى[1] ، وهذا صحيح إذا أخذ بمعنى أن تاريخ العالم كله . وتاريخ المجتمع وكل العناصر التى قد تبدو مجردة بعيدة بالنسبة للذات الواعية التى لا تكشف أبدا مضمونها جميعه ... إن ذلك كله كامن فى أعماق « الأنا » اللاواعية :

فإذا صعدت « الأنا » من أعماق الوجود ، واتصلت بالمجتمع الموضوعى ، فلا بد لها أن تبذل كل ما فى وسعها لتحمى نفسها من هذا العدو . وفى الحياة الاجتماعية ، عندما يقوم الإنسان بأدوار لا تعكس ذاته الحقيقية على الإطلاق ، فلا بد له من أن يحاول الاحتفاظ بتكامل الأنا : وأيا كان مركز الإنسان الاجتماعى ، فإنه يخلع على نفسه شخصية معينة ، سواء أكانت شخصية ملك أم أرستقراطى أو بورچوازى ، أو رجل مجتمع ، أو رب أسرة ، أو موظف مدنى ، أو ثائر ، أو فنان ، أو أى شخص آخر . وليست « الأنا » التى تنتسب إلى الحياة الاجتماعية هى « الأنا » الأصيلة ، وهذه هى النغمة الأساسية التى تشيع فى أعمال « تولستوى » الأدبية :

---

(١) cf. Bernoulli, Die Psychologie von Karl Guotav Carus.

ولهذا السبب ؛ ليس من اليسير كشف « الأنا » الإنسانية الحقيقية ، وانتزاعها من ثياب التنكر الاجتماعية[١] . والإنسان فى المجتمع ممثل دائماً ، وهو يعيش فى مستوى السلوك الذى يفرضـــه مركزه الاجتماعى[٢] ، فإذا قام بدوره خير قيام ، كان من العسير عليه أن يعيد كشف نفسه الأساسية ، وهكذا نجد أن « أنا » الإنسان المسرحية ليست غير صورة أخرى من صور الإحالة الموضوعية . والإنسان يعيش فى وقت واحد فى عوالم مختلفة ، ويلعب أدواراً مختلفة ، يحيل نفسه فى كل منها إحالة موضوعية مختلفة ، ويصور لنا « زمل » هذا الاتجاه تصويرا جيدا ، ولكن يجب أن نتذكر أن شعور الإنسان بالعزلة مشروط بالموضوعية التى يجد نفسه فيها ، ومما ينتج من تجريد عن ذاته الحقيقية ؛ وعن « الأنا » التى تنتسب إليه . وهكذا يبدو أن « الأنا » تضع تجريدها الخاص لنفسها .

وتُلقى الرومانتيكية — كما ظهرت فى تاريخ الفكر الأوروبى — ضوءا شديدا على مشكلة العزلة . والحق أن الرومانتيكية تعبير عن العزلة ، وعن الانفصال بين المجالين الموضوعى والذاتى للحياة . وهى تبدأ منذ أن تجردت الأنا من النظام التصاعدى الموضوعى ، ذلك النظام الذى كان له حتى ذلك الحين مظهر الأبدية . فهى نتيجة

---

(١) يعرض « كارلايل » فى كتابه Sartor resartus فلسفة عجيبة عن الملابس .

(٢) cf. Tarde, Les lois de l'imitation.

لانفصام الروح عن نظام تصاعدى موضوعى ، وتجردها عن هذا النظام ، وعن « كون » cosmos القديس « توما الأكوينى » و « دانتى » ، والأنا الرومانتيكية تحدث « طلاقاً » بين الذات والموضوع . . . طلاقا لم يكن ثمة محيد عنه برفض الأنا للنظام الموضوعى للأشياء ، وهذا « الانفصام » قد تحقق فعلا بنظام « كوبرنيك » الفلكى ، وفلسفة « ديكارت » ، وكذلك بإصلاح « لوثر » . وهو يفترض تطور الأفكار الجديدة فى المجال العلمى والفلسفى والدينى ؛ فهو اتفاق النظرة العلمية عن الكون مع تفسير جديد لوظيفة الأنا ، ومع كشف فكرة حرية الضمير . ولم تؤكد النتائج الرومانتيكية لهذه الثورة فى الوعى الإنسانى نفسها إلا فيما بعد . وحينما انفصل العالم الموضوعى عن العالم الذاتى ، وحينما كفت عن أن تكون الكون ذا النظام التصاعدى ، والمركز العضوى ومقر الذات ، بدأ الإنسان فى البحث عن مخرج من وحدته وعزلته ، وأخذ يصبو إلى الألفة والاتصال الحميم فى نطاق العالم الذاتى ، وبهذه الوسيلة أصبح قادرا على تنمية حياته الوجدانية وإثرائها . وكان « الرومانتيكيون » يعتمدون على العالم الذاتى بالنسبة لمشاعرهم الكونية التى ترمى إلى الاتحاد بالوجود ، ولم يكن كونهم يؤلف معطيات موضوعية كتلك التى نراها فى كون العصر الوسيط فى الفلسفة المدرسية ، وإنما على العكس من ذلك كانت الذاتية المتأصلة فى « الرومانتيكيين » قد

دفعتهم إلى أن يوحدوا بين الإنسان والطبيعة ، بينما عُنيت الفلسفة المدرسية دائماً بالتمييز بين الاثنين ، فالأنا الرومانتيكية حينما جابهت الشعور المتزايد بالعزلة الإنسانية لجأت إلى التوحيد بينهما وبين الكون .

وعلى الرغم من إخفاق الحركة الرومانتيكية فى كشف حل ملائم للمشكلات التى أثارتها ، فقد كانت حدثاً بالغ الأهمية فى تحرير « الأنا » من استبداد العالم الموضوعى والاجتماعى ، قد حررت « الأنا » من أغلال العالم المتناهى ، ومن مكانها المعين فى نظام متصاعد ، وفتحت أمامها آفاقاً لا نهائية . ولكن على الرغم من أنها فعلت الكثير لتحرير « الأنا » من العالم الموضوعى — ولتنبيه قواها الإبداعية واستثارة خيالها ، فإنها أخفقت — ومن هنا كان ضعفها الشديد — فى أن تجعلها تشعر بحاجتها إلى خلق شخصية لها . وهكذا أخفقت الفلسفة الرومانتيكية فى أن تكون ذات نزعة شخصية ، وأخفقت الفردية الرومانتيكية فى أن تجعل لنفسها شخصية . فالأنا الرومانتيكية تميل إلى فقدان ثباتها وأن تتفكك فى اللانهاية الكونية . وهكذا طغت الحياة الوجدانية فى شعورها لأول مرة بمتعة النمو الحر الذى لا يعوقه عائق على كل مضمون للأنا ، ووضعت المعرفة وضعاً ثانوياً بالنسبة للخيال المبدع .

وقد اتخذت الرومانتيكية أشكالا متعددة فبعضها ممعن فى التفاؤل ويقوم على الاعتقاد ببراءة الطبيعة الإنسانية وفى اندماجها بالحياة

الكلية ، وبعضها الآخر ممعن فى التشاؤم من حيث أنه يؤكد عزلة الأنا ، ومصير الإنسان التعس التراجيدى أصلا ، ولكن هذا النوع من التشاؤم الرومانتيكى لا يظهر أى إدراك لطبيعة الإنسان الآثمة الكامنة فيه . ومظهر آخر من مظاهر « الرومانتيكية » هو تغير الآفاق الذى تقتضيه ، ففى الطفولة تبدو الأماكن المنعزلة كركن أو حجرة أو ممشى أو عربة أو شجرة ، وكأنها تؤلف عالماً مستسراً شاسعاً . وفى وعى البالغ يميل هذا الشعور إلى الخفوت وإلى الاختفاء ، ويبدو الكون العظيم نفسه أقل غموضاً من الركن المظلم أو الممشى الذى كان يبعث الفزع فى وعى الطفل ، والرومانتيكية تؤكد من جديد وجود السر الكامن فى العالم ، وبذلك تغير من نظرتنا إليه ، ولكن وجهة النظر الرومانتيكية تفتقر إلى صفة الدوام ، وهى تساعد على تفكك الشخصية الإنسانية فى اللانهاية الكونية ، وفى محيط الحياة العاطفية ، بيد أن الانتصار الحقيقى للأنا على العزلة ينبغى ألا يكون نتيجة لأى اعتماد ذليل على العالم الموضـــوعى ، أو لأى قبول للذاتية الرومانتيكية ، إذ يجب أن تظفر الأنا بانتصار روحى فى قلب وجودها نفسه ، ويجب أن تؤكد نفسها باعتبارها شخصية قادرة على الاحتفاظ بذاتيتها فى عملية العلو على نفسها .

ونستطيع أن نضع أربعة أنواع من العلاقات بين الأنا المتوحدة والبيئة الاجتماعية :

أولا : هناك ذلك النوع الأولى الشائع : وهو أن الإنسان باعتباره حيواناً اجتماعياً لا يشعر بالعزلة ، ففى هـــذه الحالة تتكيف الأنا تكيفاً تاماً مع البيئة الاجتماعية ، ويبلغ وعيها الدرجة القصوى من الموضوعية والروح الاجتماعية ، وهذه الأنا قد تجنبت تجربة الانفصام أو العزلة إذ يشعر الإنسان وكأنه فى بيته أثناء وجوده فى البيئة الاجتماعية اليومية التى قد يحتل فيها مركزاً هاماً . ولكن هذا النوع يتألف من أناس لهم غرائز قوية فى التقليد ، ومن قوم يفتقرون إلى كل أصالة فى الفكر ، ويقنعون بالعيش عالة على تراث مشترك ، وعلى تقليد قد يكون محافظاً أو حراً أو ثورياً على حد سواء .

ثانياً : الإنسان الذى لم يجرب العزلة ، ولكنه فى الوقت نفسه لايبالى بالمجتمع ، فالأنا لديه منسجمة مع البيئة الاجتماعية والحياة الجماعية ، ولكنه على الرغم من وعيه الاجتماعى لا يكترث اكتراثاً إيجابياً بالحياة الاجتماعية أو بمصير قومه ، وهذا النوع من الناس منتشر جداً ، وهو النوع الأول يستبعد كل فكرة عن الصراع ، وينتشر انتشاراً كبيراً فى عصـــور الاستقرار الاجتماعى نسبياً . أما فى عصور « الانفصام » والثورة ، فإن من الطبيعى أن يجد نفسه فى عسر وحيرة . .

ثالثاً : النوع الذى يشـــعر بالعزلة ، ولكن ليست لديه أية اهتمامات اجتماعية ، وهذا النوع إما أن يكون متكيفاً مع المجتمع

تكيفاً ضئيلا جداً ، أو غير متكيف معه على الإطلاق ، وهو يعانى من شعور الانقسام ، وفقدان الانسجام الداخلى ، ومثل هذا النوع على الرغم من أنه اجتماعى إلى أدنى درجة ممكنة فإنه لا يميل إلى الثورة على الحياة الاجتماعية التى تحيط به ، إذ أن مثل هذا الفعل يفترض من ناحيته عاطفة واهتماماً اجتماعياً ، ولكنه بدلا من ذلك يظل بمنأى عن كل شيء ، مهتما بالعمل على فصل حياته الروحية وغرائزه الإبداعية عن الجو الاجتماعى ، وهذه هى عادة حالة الشاعر الغنائى ، والمفكر المتوحد ، والفنانين المُسْتَأصلين . فهؤلاء يعيشون حياتهم الانفصالية تلك فى مجتمعات صغيرة من الحواريين . وهم على كل حال مستعدون استعداداً كافياً للتصالح مع البيئة ، إذا فرضت عليهم ضرورات الحياة هـذا فرضاً ، وهم مهيئون لهذا الصلح لأنهم لا يعتنقون مبادئ محددة أو معتقدات معينة . وعلى الرغم من عدم اكتراثهم الفطرى بالمسائل السياسية والاجتماعية فإنهم على استعداد لأن يكونوا محافظين أو ثوريين حسبما يقتضى الأمر . وهم ليسوا مكافحين أو مجددين .

رابعاً : نوع يشعر بالعزلة والمجتمع فى آن واحد ، وقد يبدو هذا غريباً لأول وهلة ، إذ تتنافر العزلة عادة مع الروح الاجتماعية ، غير أن هذا النوع هو نوع الأنبياء الذى نجد له رمزاً خالداً فى أنبياء العهد القديم . ولكن هذا النوع لا يقتصر على الميدان الفلسفى

وحده ، وإنما يضم المبدعين والمجددين والمصلحين وأصحاب الثورات الروحية ، وهذا النوع الذى يتسم بالنبوة فى صراع دائم مع المجتمع الدينى أو الاجتماعى ، وقلما يكون فى انسجام مع البيئة الاجتماعية أو الرأى العام . والواقع أنه دائماً عرضة للاضهاد . وعلى النبى أن يواجه العداء من الكاهن أو رئيس الكهنة باعتباره رمزاً للجماعة الدينية . وما دام النبى عرضة للاضطهاد فى أية لحظة فإنه يعانى الوحدة فى أقصى حالاتها من التطرف . ومن الصعب أن نعتقد أن هذا النوع الذى يمتاز بالنبوة لم يكن غير مكترث بالمجتمع ، فإن العكس هو الصحيح . فالنبى يهتم دائماً بمصير قومه أو بالمجتمع وبالتاريخ ، أو بمصيره الشخصى ، ومصير العالم عامة . وهو يستنكر رذائل قومه ومجتمعه ويصدر أحكامه عليهما ، ولكنه لا يفقد اهتمامه بمصيرهما مطلقاً . وهو لا يهتم بخلاصه الشخصى وبتجاربه وحالاته الخاصة ، ولكنه يهتم بمملكة الله ، وبكمال الإنسان والكون كله . وهــذا النوع يمكن أن نجده خارج المجال الدينى . . فى الحياة الاجتماعية ، وفى الفن ، وفى العلم ، الذى يمكن أن يتخذ أيضاً طابع النبوة .

والسمات المميزة التى وضعناها بين هذه الأنواع الأربعة نسبية شأنها فى ذلك شأن كل التصنيفات ، ويجب أن تدرك نتائجها بطريقة ديناميكية لا استاتيكية ، والنوعان الأولان فى انسجام مع البيئة ، بينما نرى النوعين الآخرين معادين لها . وقد يظل النوع الثورى

الاجتماعى من الصف الثالث جامداً بالنسبة للمعارك التى لا تنفصل عن العزلة ، وهو فى الوقت نفسه فى انسجام مع بيئته ويملك وعياً اجتماعياً كاملا . وهكذا قد يبدو أن مشكلة العزلة متأصلة فى أهم مشكلة من مشكلات الفلسفة وهى مشكلة الأنا وما يتصل بها من مشكلات الشخصية والمجتمع والاتصال الروحي والمعرفة ، وفى النهاية تتصل مشكلة العزلة بمشكلة الموت . . فأن يموت الإنسان هو أن يعانى العزلة المطلقة ، أن يقطع كل علاقة بينه وبين العالم . والموت يقتضى انقطاع مجال كامل لوجوده ، وانتهـاء كل العلاقات والصلات . . وباختصار يقتضى العزلة التامة . وإذا أمكن أن يشارك الإنسان فى سر الموت ، وإذا كان هذا السر ينطوى على علاقة مع الذات الأخرى ومع الآخرين ، فإننا ما كنا لنسمى هذه الحالة بالموت ، لأن الموت انقطاع لكل علاقة ، ونهاية لكل اتصال ، وبلوغ للعزلة المطلقة . فالموت يضع حـداً لحديث الإنسان مع العالم الموضوعى .

وما زالت مسألة العزلة وهل هى نهائية أو أبدية موضوع الإشكال ، فهل هى لحظة من حياة الإنسان والعالم والله ؟ إن هدف الإنسان فى الحياة يجب أن يضع مثل هذه العلاقات والاتصالات مع الآخرين ومع الكون ومع الله بطريقة تساعده على العلو على العزلة المطلقة للموت ، أو بتعبير أدق ينبغى ألا نفكر فى الموت باعتباره فناء الأنا

فناء تاماً . ومثل هذا الأمر من أصعب الأمور فى تحقيقها ، وعلينا أن نواجه الموت باعتباره لحظة انقطاع الأنا انقطاعاً كاملا وتجردها عن العالم الإلهى . والموت ينطوى على مناقضة ، لأن هذا الانقطاع وهذا التجرد نتيجة لاستحالة « الأنا » استحالة مادية فى عالم الحياة اليومية الموضوعى الوضيع . والعلاقات التى تتضمنها هذه الحالة تفضى حتما إلى الموت . وهكذا تواجهنا مشكلة الأنا فى علاقتها بالموضوع من ناحية ، و « الأنت » من ناحية أخرى ، وقصارى القول ، علينا أن نعالج مشكلة الاتصال بين وعى ووعى آخر .

الفصل الثانى

أنا وأنت ونحن والشيء — الأنا والموضوع — الاتصال بين شعور وشعور آخر .

وضع « مارتن بوبر » الفيلسوف الديني اليهودى فى كتابه القيم « أنا وأنت » التفرقة الأساسية بين « الأنيـــة » و « الغيرية » و « الشيئية » ... بين الأنا والأنت والشيء . والعلاقة الأولية وفقاً لهذا الفيلسوف بين الأنا والأنت هى علاقة بين الإنسان والله ، وهذه العلاقة علاقة « حوار » و « ديالكتيك » ؛ فالأنا والأنت يواجه كل منهما الآخر ، والأنت بالنسبة للذات ليست موضوعا أو شيئاً . وحينما تتحول الأنت إلى موضوع فإنها تصبح شيئا ، وهذا الشيء فى مصطلح فلسفتى الخاصة يكون نتيجة لعمليات الإحالة الموضوعية التى تطمس « الأنت » وتجعل مواجهتها أمراً محالا . والشخص الثالث إما أن يكون « أنت » أو الشيء . و « الأنت » لايمكن أن تكون موضوعا فى علاقتها بالأنا ، ولكن ما من شيء يمكن أن يتنزه عن عمليات الإحالة الموضوعية التى تقتحم الحياة الدينية نفسها . والموضوع مرادف للشيء عند « بوبر » ، وكلما أحيلت

الطبيعة والمجتمع إحالة موضوعية تعرضا لأن يتحولا إلى شيء ؛ ولكن حالما نواجه « الأنت » ، فإن العالم الموضوعى يفسح مكانا للعالم الوجودى . ويعتقد « بوبر » بحق أنه لا وجود حقيقيا للأنا خارج علاقتها بالذات الأخرى أو « بالأنت » ، ولكنه يعتبر أن العلاقة بين « الأنا » و « الأنت » تقتصر على أن تكون علاقة بين الأنا والله كما ورد ذلك فى « الكتاب المقدس » ، وأبحاثه لا تمتد إلى العلاقة بين وعى إنسانى ووعى آخر ، بين الأنا والأنت ، وبين كائنين إنسانيين ، أو بين العلاقات المختلفة المتضمنة فى حياة البشر ، كما أنه لا يتعرض لمشكلة الميتافيزيقا الاجتماعية والإنسانية ، أى الميتافيزيقا الخاصة « بنحن » .

بيد أن وجود « نحن » لا يمكن تجاهله ، كما يجب البحث فى علاقتها بالأنا والأنت والشىء ؛ وإمكان تحويل « نحن » إلى « شىء » بعمليات الإحالة الاجتماعية والموضوعية أمر واضح فى تاريخ الكنيسة باعتبارها منظمة اجتماعيـــة ، و « نحن » التى استحالت إلى شىء موضوعى مرادفة للجماعة المفروضة على الأنا من الخارج ، ولكن لها مظهرا آخر وهو الاتصال الروحى بالآخرين ، وهو اتصال لايكون فيه كل شخص شيئا وإنما « أنت » ، فالمجتمع هو الشىء ، وليس « نحن » ، وإحالته الموضوعية تحيل كل عضو من أعضائه إلى موضوع . وفى هذه الحالة يصبحون جيرانا ، لازملاء أوأصدقاء ،

لأن الصديق لا يمكن أن يستحيل موضوعا ، والمجتمع يتألف من أمم وطبقات ، وأحزاب ومواطنين ورؤساء ، ولكنه لايتألف من « أنا » و « أنت » ، لأن « نحن » الاجتماعية موضوعية ، وهي تجريد من الشخص العيني .

ولكن هناك نوعا من الاتصال الروحي الآخر بين وعي إنساني ووعي آخر يقوم على أساس مشاركتهما في الـ « نحن » التي لا تمثل الشيء أو الموضوع أو أي معطيات خارجية في علاقتها بالأنا . و « نحن » مضمون كيفي باطن في الأنا ، فإن كل « أنا » بلا استثناء لا تتصل بالأنت فحسب ، ولكن بمجموع البشر ، والفكرة الأنتولوجية الخالصة للكنيسة تقوم على مثل هذه العلاقة ، وأثر هذه الإحالة الموضوعية هو تجريد الكنيسة من مضمونها الوجودي . والوجود يتكشف في « أنت » و « نحن » كما يتكشف في الأنا ، ولكنه لا يتكشف مطلقا للشيء : وقد استطاع فرويد[1] رغم سذاجته الفلسفية التي تقترب به من المادية — أن يميز بين « الأنا » والنفس : وهو يرى أن في كل إنسان أساسا لا شخصيا هو النفس التي قد تسيطر على الأنا . و « الناس » عند « هيدجر » يقابلون الشيء عند « بوبر » بمعنى من المعاني ، وهذا الشيء الذي أسميه أنا بالعالم الموضوعي لا يلخص المشكلة الاجتماعية كلها . وعالم هيدجر للوجود الواقعي

(١) cf. Freud, Fssais de Psycho-analyse, III Le Moi et le soj

المحدد Dasein هو الوجود مع ، هو عالم المعية ؛ ولكنه يختلف عن يسيرز فى أنه لايبحث أو يوسع من مشكلة علم الاجتماع الميتافيزيقى ، وحتى إذا اعتبرنا أن « نحن » شأنها فى ذلك شـأن « الأنت » و « الشىء » ، من المعطيات المباشرة[1] ، فإن « الأنا » تبقى الحقيقة الأولية البدائية ، وأنا لا أستطيع أن أقول « أنا » دون أن أؤكد وأضع فى هذه اللحظة « أنت » و « نحن » . وعلى هذا الأساس نرى أن الروح الاجتماعية ما هى إلا صفة مكونة لوجود « الأنا » الحميم . ويجب أن نميز تمييزاً واضحا بين « أنت » و « نحن » ، بين الوجودى والموضوعى . « فالأنت » ما هى إلا « أنا » أخرى مضمونها الخاص هو « نحن » ، و « اللا أنا » معادٍ ومضاد للأنا ؛ وقد تجد « الأنا » قدراً من التبادل مع اللا أنا ، مع النصف الآخر للوجود ، ولكن هذا التبادل ليس هو كثرة الناس الآخرين ، لأن « اللا أنا » بوصفه موضوعا يستبعد الأنا .

ولم تلتفت الفلسفة حتى وقت قريب التفاتاً كافياً إلى العلاقة بين الأنا والأنت و « نحن » ، فقـد قنعت بالبحث فى حقيقة الأنا الأخرى ، ووسائل إدراكها . بيد أن هذه الحقيقة وقدرتنا على إدراكها يمكن أن توضعا موضع التساؤل ، فإدراكنا وفقاً للنظرية القديمة مقصور على الجوانب الفزيائية من حضور الآخر ، ووجود

---

(١) cf. S. Fraux, Les Foudements spirituels de la Societé.

الروح لا يمكن استنتاجه إلا عن طريق المماثلة ، وهـذه النظرية خطئة تماماً ، ويجب رفضها رفضاً قاطعاً : والواقع أن معرفتنا بجسم الآخر محدودة جداً ، ولا نستطيع أن ندرك هذا الجسم إلا إدراكاً سطحياً . ولا يمكن أن تكون لدينا فكرة عما يجرى داخله ، غير أن معرفتنا بحياة الآخرين النفسية أعظم بصورة لا متناهية ، ونحن أقدر على إدراكها والنفاذ مباشرة إليها ، والإدراك الحدسى لحياة الآخر العقلية ظاهرة لا يمكن إنكارها وهى عرضة للحدوث فحسب عندما ننظر إلى الكائن أو الوجود باعتباره « أنا » أو « أنت » لا باعتباره موضوعاً ، ذلك أن « الأنا » حينما تواجه بموضوع ما تظل وحيدة مكتفية بذاتها ، ولكنها فى حضور « أنا » أخرى هى « أنت » أيضاً ، فإنها تنتقل من عزلتها فى محاولة لتحقيق الاتصال الروحى ، والإدراك الحدسى للحياة الروحية لأنا أخرى يعادل الاتصال الروحى بها .

ويمكن أن تكون رؤية ملامح شخص آخر ، والتعبير الذى نلمحه فى عينيه ، كشفاً روحياً ؛ فإن العيون والحركات والعبارات كل هذا أبلغ كثيراً فى التعبير عن روح الإنسان من جسمه . ونستطيع أن نستمد معرفتنا وإدراكنا لحياة شخص آخر لا مما قد يبوح به هذا الشخص ، ولكن مما قد يحاول أن يخفيه عن نفسه . وهذا المنهج الأخير فى اكتساب المعرفة عن الآخرين قد تعرض لكثير من النقد

نتيجة لاكتشاف اللاوعى . فتحليل « فرويد » النفسى يثبت بلا شك إمكان إدراك ماهية الحياة النفسية متميزة عن الحياة الفسيولوجية ، إذ أن تعريف « فرويد » لما يسميه « بالليبيدو » يعزو للحياة النفسية أصلا روحياً أكثر من أن يعزو إليها أصلا عضوياً . ولا يقل عن ذلك مجانبة للصواب اعتقادنا بأن المنهج التحليلى هو المنهج الوحيد الذى يمكن أن يلقى ضوءاً حقيقياً على حياة الإنسان الباطنة ، أو بعبارة أخرى على « الأنا » الحقيقية ، وإن أى محاولة لجعل « الأنا » موضوعاً للمعرفة لا يساعد إلا على عزلها عن أعماقها الخاصة ، ومهما يكن من أمر فإنه توجد طريقة مباشرة لإدراك حياة الآخر الروحية ، وهى الطريقة الوجدانية التعاطفية التى تنشأ عن الحب ؛ ولكن سر « الأنا » يظل قائماً ، يقاوم كل المحاولات لحله . ومن الخطأ على كل حال أن نقول إنه من المستحيل تمام الاستحالة إدراك حياة الأنا الروحية (١).

ولم تلق مشكلة الاتصال بين وعى وآخر إلا القليل من الالتفات رغم أنها من المشكلات الأساسية فى الفلسفة (٢) . ويجب أن نميز تمييزاً واضحاً بين الاتصال والمشاركة . فالمشاركة شيء واقعى ، وهى نفاذ

---

(١) cf. Max Picard, Das Menschengesicht.

(٢) يعالج يسبرز هذه المشكلة فى المجلد الثانى من كتابه : Philosophie Existenzerhellung.

إلى الحقيقة الأولية ، بينما الاتصال رمزى فى أغلبه ، فهو يستخدم الرمزية ، أو العلاقات الخارجية ليشير إلى حقيقة داخلية . ورمزية الاتصال هى ذلك الجزء من الحياة الداخلية الذى يتبدى فى العالم الموضوعى المفكك . وهذه الرمزية التى تساعد على إقامة الاتصال كما تشير إلى حالة من التفكك تتخلل معرفتنا وفننا ، ومعرفتنا بحياة الآخرين الروحية تُكْتَسَبُ غالبا خلال العلامات والرموز ، وهى وسيلة للاتصال تمنع أى حل حقيقى للغز الوجود وذلك بمساعدتها على إخفاء حالة التفكك المستقرة فى الأساس ، ومن ثمّ ، فليس لهذه الاتصالات غير قيمة رمزية فحسب ، وهذا ينطبق على العادات والمعاملات وعلى التقليد والتأدب والمجاملة ، وعلى كل أشكال الاتصال التى تتألف منها الحياة الاجتماعية ، ولكنها لاتفترض أية درجة من الاتصال الروحى بين الأشخاص ، فالعلاقات المالية — وهى علاقات موضوعية إلى حد ما — تتحكم فيها رموز ذات طابع اصطلاحى أساسا . بيد أن « الأنا » لا تستطيع أن تقنع بالاتصال بالآخرين عن طريق المجتمع أو الدولة ، أو عن طريق المنظمات والعلامات المتواضع عليها ، وإنما تصبو إلى الاتصال الروحى بالآخرين ، وإلى أن تحقق الوجود الحقيقى بالعلو عن نفسها . وتطغى الأشكال المتعارف عليها للاتصال الروحى على الأنا فى العالم الموضوعى ، بينما حنيننا إلى الاتصال الروحى يشير إلى الطريق

المؤدية إلى العالم فوق الطبيعي للوجود الحقيقي . ورمزية الاتصال تختلف تبعاً لدرجة الإحالة الموضوعية .

والاتصال الروحي يقتضي التبادل ، إذ لا يمكن أن يتم مطلقا من طرف واحد ، ولا وجود لاتصال روحي في الحب المرفوض ، وفي حالة الاتصال الروحي تكون « الأنا » و « الأنت » فاعلتين على حد سواء ، بينما من الممكن ألا يكون ثمة تبادل في رمزية الاتصال الموضـــوعي . ومن الضروري لكي يتحقق الاتصال الروحي في المستوى الوجودي أن تتصل « الأنا » بأنا أخرى ، هي « الأنت » .. « أنت » فاعلة . وتظل الأنا منعزلة مادامت لم تستطع أن تتصل إلا بالموضوع وحده . ولا يمكن القضاء على وحدتها إلا بالاتصال بين الشخصيات . . بين « الأنا » و « الأنت » في أشـــد أغوار الـ « نحن » عمقاً . وللشعور الإنساني أساس اجتماعي ما دام يضع وجود الآخرين وعلاقاتهم ، أي يقتضي الأخوة الإنسانية ، ولكن الوعي الإنساني — كما هي الحال غالباً — يمكن أن يكون عقبة أكثر من أن يكون وسيلة للاتصال الروحي الحقيقي حينما يتخذ شكلا اجتماعياً قائماً على الاتصال الرمزي . ووعي الإنسان — كما يتم التعبير عنه في الأشكال الاجتماعية — يكون تحت رحمة الحياة الجماعية اليومية . بيد أن الوجد الصوفي يستطيع من ناحية أخرى أن يتخطى جميع الحدود والعقبات الموجودة في سبيل الاتصال الروحي بين وعي وآخر .

وقد يحدث أن يحاول الإنسان فى سبيل إطفاء هـــذا الشوق إلى الاتصال الروحى أن يشبع وعيه فيتجاوز الحدود والمعايير الخاصة بالمجتمع اليومى بقوة أصالته المبدعة ونشوته الشخصية المتسامية . والفكر الشخصى الأصيل الذى هو أقرب الأشياء للمنبع الأصيل للحياة لا يُفْسِد الاتصال الروحى ، وإنما يفسده الخضوع للمجتمع اليومى . . . المجتمع الموضوعى . والفكر الشخصى لا يستنكر الاتصال الروحى ، وإنما يستنكر النزعة إلى التعميم . ويرى « يسپرز » بحق أن « الأنا » لا يمكن أن توجد دون اتصال بالآخرين ، ودون صراع ديالكتيكى . وتحويل العالم إلى مجرد موضوع للمعرفة يستلزم بالضرورة الإحالة الموضوعية ، أى نسق من الاتصالات القائمة على السلطة الخارجية والمبادئ العامة التى تســتبعد الأمل فى تحقيق اتصال داخلى :

وعملية الإحالة الموضوعية تقتضى عملية إحالة عقلية ، بيد أن الأنا تنعكس انعكاساً صادقاً فى الحياة الوجدانية ، بينما المعرفة تكون فى أقل حالاتها الموضوعية ، وتكون العواطف لم تخضع بعد لعملية الإحالة الاجتماعية إلى حد طمس حياة « الأنا » الداخلية . ويمهد الاتصال الروحى الحميم بين « أنا » و « أخرى » لنوع وجدانى من المعرفة . وخطأ أن نفكر فى أن الاتصال الروحى لا يمكن إلا أن يكون علاقة إنسانية فحسب ، أى صفة مقصورة على الصداقة

الإنسانية ، فهى شائعة فى عالم الحيوان والنبات والجماد التى تتمتع جميعاً بحياة داخلية خاصة بها . ويستطيع المرء أن يتصل مثل القديس « فرانسيس » بمظاهر الطبيعة المختلفة كالمحيطات والجبال والغابات والحقول والأنهار ، ومن الأمثلة الواضحة على هذا النوع من الاتصال الوجدانى تلك العلاقة التى تقوم بين الإنسان وصديق حميم هو الكلب ، وهذه العلاقة تجعل الإنسان على وفاق مع الطبيعة الموضوعية المعادية ، وبذلك تحيل الموضوع إلى ذات . . . إلى علاقة من الألفة والود ، ومثل هـــذه العلاقة لها قيمة ميتافيزيقية حقيقية ما دامت مقاومة الموضوع قد أمكن التغلب عليها ، وأمكن تحقيق الوجود الأصيل .

ويحاول « فرويد » فى نظريته عن « النرجسية » أن يوحّد بين الأنا وموضوع « الليبيدو » الخاص بها ، والنرجسية علامة على « أنا » منقسمة . . على « أنا » أصبحت موضوع نفسها ، أى جزءاً من العالم الموضوعى ، وهذا الانقسام يمكن التغلب عليه حينما تسعى « الأنا » إلى أن توحيد نفسها مع « أنا » أخرى . والنرجسية ظاهرة غالباً ما نلتقى بها فى مجال المعرفة . ويرى « فرويد » أن أعمق غرائز الإنسان هى الموت . ومن الواضح أنه لايدرك سر الاتصال الروحى ، وانتقال « الأنا » إلى « أنت » و « نحن » . والغريزة الجنسية لا تفضى فى حد ذاتها إلى الاتصال الروحى ، إلى توحيد نفسها مع « أنا » أخرى ، إذ تحتوى على عنصر شيطانى هدام ، وتميلنا إلى استعبادنا

للعالم الموضوعى ، ومن هنا كان اقتناع فرويد بأن غريزة الموت تلى فى الأهمية الغريزة الجنسية دليلا على أنه لم يعرف شيئاً خلاف ذلك .

والاتصال الروحى المتوجد الذى يعلو فوق المستوى الشخصى ، وانتفاء الشخصية ، هما من وسائل الهروب من الأثر القاهر المُشَتِّت للحياة اليومية ولحل مشكلة العزلة ، وفى الأديان القديمة — كالديانة الديونوزيسية مثلا — كان القناع يرمز لانتصار الإنسان على العزلة ومشاركته فى السر الإلهى ، بيد أن هذا لا يحل مشكلة الاتصال بين « الأنا » أو الشخصية وبين غيرها من « الأنات » و « الشخصيات » ، إذ يكمن الحل فى الحب . الحب العاشق الصادق . فالحب يتصل اتصالا وثيقاً بالشخصية ، وهو الوسيلة التى تخرج بها « الأنا » من اكتفائها الذاتى فى طلبها « لأنا » أخرى فى مقابل النفس الجماعية اللاشخصية . غير أن « الأنا » شخصية فى طور الجنين ، ولكى تصبح شخصية فعلا ، فلابد أن تتصل « بالأنا » أو « النحن » ، وهذا الاتصال الروحى بين الشخصيات التى تتوق إلى الانعكاس بعضها فى البعض الآخر هو الذى يؤكد الشخصية ، وما تَحَفُّظُ « الأنا » إلا تعبير عن عزلتها وانعزالها ، وهذه هى وسيلتها لحماية نفسها من العالم الاجتماعى الموضوعى ، والحاجة الأساسية للأنا هى الاتصال الروحى « بالأنت » ، ولكنها فى خطر دائم من مواجهة

الموضوع ، ونتيجة لهذا فإنها تتخذ موقفاً دفاعياً تحصن به شعورها من الاتصال الفظ بالأشياء ، وهكذا على الرغم من أن عزلتها التي تفرضها على نفسها تعد مرحلة فى تطور الشخصية نحو الوعى الذاتى ، إلا أنها مرحلة يجب العلو عليها . والإحالة الموضوعية وتشييد عالم لا شخصى لا يمكن أن يكون وسيلة لتحقيق هذه الغاية . ومن ثم ، يتحتم علينا أن نبحث مشكلة الشخصية بحثاً أكثر تفصيلا .

الفصل الثالث

العزلة والمعرفة — العلو— المعرفة والاتصال الروحي — العزلة والجنس — العزلة والدين

ليس من شك أن طلب المعرفة وسيلة من وسائل التغلب على العزلة ، إذ تدفعنا المعرفة إلى الانصراف عن عزلتنا المركّزة فى ذواتنا ، وتنقلنا إلى مكان آخر وزمان آخر حيث نتصل « بالذات الأخرى » . فهى فرار من العزلة ، ومخرج لمعرفة « أنا » أخرى . . أعنى العالم الإلهى . وعن طريق المعرفة يخرج الإنسان من توحده ، ويتوقف عن الحياة فى نفسه ولنفسه . وليس من الممكن أن نتجاهل الجانب الاجتماعى للمعرفة ، وأنها تساعد على إقامة الاتصال بين الناس ، فإن كل محمولاتها وكل منطقها جماعى ، وجهازها المنطقى من تصورات ولغة ومعايير وقوانين . . كلها اجتماعية[1] . واللغة هى أقوى الأدوات لتكوين المجتمع ، وإقامة الاتصال بين الناس ،

---

(١) حول هذه الوجهة من النظر نجد آراء صائبة عند رجال الاجتماع من أمثال « دوركيم » و « ليڤى — بروك » .

ولكنها ترتبط أيضاً بالفكر ، وبتكوين الأفكار التى لا غنى عنها للاتصال العقلى بين الناس . وقد يكون للأسمـــاء تأثير السحر الاجتماعى[١] . والنتائج العملية للمعرفة تتوقف على درجة الاتصال بين الناس ، وعلى طوائفهم الاجتماعية ، وعلى تعاونهم المثابر ، وبكلمة واحدة على الطريقة التى يحاربون بها العزلة ، وهذه الحقائق تثير تلك المشكلة المعقدة الخاصة بالعلاقة بين العزلة والمعرفة .

ولكن كَوْن المعرفة اجتماعية وتساعد على الاتصال بين الناس لا يستخلص منه أنها تيسر الاتصال الروحى الكامل وتعلو على العزلة ، وكلمتا اجتماعى وموضوعى مترادفتان ، والموضوع يطمس السر الكامن وراء الوجود ، وفهم هذا السر هو وحده الذى يحقق الاتصال الروحى ، ويتيح للإنسان الانتصار على العزلة . وعلى هذا يمكن أن نعالج مشكلة المعرفة بطريقتين : فإما أن نعالجها من وجهة نظر المجتمع الموضوعى ، وإما نعالجها من وجهة نظر الاتصال الروحى ، والوجود الداخلى ، والألفة مع الأنت . والطريقة الأخيرة هى وحدها القادرة على التغلب على العزلة : وهناك جانبان للمعرفة : جانب يشمل العلاقة بين الذات العارفة والوجود ، والجانب الآخر يشمل العلاقات

---

(١) عند « جوندولف » Gundolf الكثير مما يقال عن المضمون السحرى لاسم « قيصر » ، انظر كتابه « قيصر » .

بين الذات العارفة و « الأنات » الأخرى ، أى عالم الكثرة من الأشخاص والمجتمع . وفى الحالة الأولى تحل مشكلة العزلة بمشاركة الذات العارفة فى سر الوجود ، وفى الحالة الثانية لا تنجح العمليات الاجتماعية إلا فى إحالة الإنسان إحالة موضوعية ، وفى إفساد حساسية الأنا ووعيها ، أى أنها لا تحقق غير نتائج سطحية .

ولا يحدث الاتصال الروحى الحقيقى ، والانتصار الحقيقى على العزلة إلا عندما تتوحد « الأنا » مع الـ « أنت » فى حالة الحب والصداقة . وهذا صحيح أيضاً بالنسبة للمعرفة ، واتصال « الأنا » بالموضوع أو المجتمع ليس كافياً للقضاء على العزلة ؛ فلا بد لها إذن من الاتصال بالـ « أنت » أو بنحن . ولما كانت المعرفة تهتم أساساً بما هو عام ومجرد وكلى ، فإنها تميل إلى تجاهل الفرد والفريد والشخصى . ولكن عندما يتم اتحاد الأنا بالـ « أنت » فى الاتصال الروحى ، فإن النتائج الكلية لهذا الاتصال تكتسب صحة أعظم لأنها قائمة بالذات على ما هو فردى وفريد وشخصى . ويمكن أن نلتمس التوكيد الحقيقى للفردية فى كل ما هو كلى وعينى ، لا فى كل ما هو عام ومجرد ، كما يمكن حقاً أن نتغلب على العزلة عندما يسيطر الكلى والعام الجزئى والمفرد ، ولكن هذا لا يتم إلا على حساب الكبت الكلى « للأنا » ، ويتبع ذلك كبت « الأنت » . غير أن المعرفة تتعلق أصلا فى الفلسفة الوجودية بالأنا والأنت ، فهى « شخصية » فى جوهرها ،

والحق ، أنه من المهم جداً ألا نفرق العزلة فى التعميم اللاشخصى ، بل علينا أن نعلو عليها بواسطة الشخصية : وتستطيع المعرفة بتحرير نفسها من نير المجتمع والجماعة المنطقية والاجتماعية ، أن تعلو على المنطق : .

والانتصار على العزلة معناه العلو على « الأنا » فى مجال الحياة العقلية والوجدانية : . بيد أن « الأنا » تستطيع أن تسلك طريقين مختلفين للعلو على نفسها : بأن تتوحد مع موضوع ما أو مبدأ عام ، أو بأن تدخل فى اتصال روحى مع الـ « أنت » : وليس من شك أن هناك قيمة إيجابية فى الفعل الذى تقوم به « الأنا » للاندماج فى العالم الموضوعى فى عملية إنشاء المجتمع أو إقامة المبادئ العامة والتصورات اللازمة للاتصال ؛ غير أن هـــذا العالم من العلو عالم منحط مفكك محدود . وأنوار « اللوغوس » تنعكس حتى فى المبدأ العام الكامن فى المعرفة الموضوعية ، غير أن هـــذا الانعكاس ليس أكثر من ومضة فى عالم صفيق تُستَعْبَد فيه « الأنا » الإنسانية . وهكذا نرى أن مشكلة المعرفة غنية بالمتناقضات كما يبدو ذلك فى مشكلة الاتصال الروحى والزمان والشخصية . وتنجح العمليات الموضوعية فى تحقيق توافق سطحى لهذه المتناقضات : والواقع أن تقدم المعرفة الموضوعية يساعد على مضاعفة هذه المتناقضات ، وفكرة الله هى الحل الوحيد الذى يمكن أن يفض هذه المتناقضات غير المحتملة جميعاً ، والله وفقاً

لتعريف نيقولا Nicolas of Cuse البارع « ملتقى المتناقضات » .

وطبيعة المعرفة أشبه بطبيعة العلاقة بين الزوج والزوجة ، فهى تفترض الثنائية ، ولا يمكن أن تكون نتاجا للموضوع وحده أو الذات وحدها ، ولهذا السبب ، ليس من الممكن التغلب على العزلة إلا بفعل إدراكى يقوم على الحب الصادق ، إذ لا وجود لاتحاد حقيقى مع العام ، بل يكون الاتحاد الحقيقى « بأنا » أخرى ، « بأنت » ، وهذه الطبيعة المزدوجة ذات جانبين : إلهى وإنسانى . أما العمليات الموضوعية فليس لها من أثر إلا استبعاد هذين العنصرين وأن تستبدل بهما المبادئ اللاشخصية العامة . وتتألف الصعوبة الكامنة فى المعرفة فى العلو على هذه الحالة اللاشخصية العامة حتى يمكن تحقيق هذا الاتحاد التزاوجى بين الشخصيات . ولكن قد يحدث أن تفشل « الأنا » فى سعيها وراء المعرفة — فى الانتصار على العزلة ، فتجد نفسها مرغمة على البحث عن الاتحاد بطرق أخرى . والمعرفة التى أقصدها لا تشمل المعرفة الأكاديمية عند العلماء والفلاسفة فحسب ، بل تجربة حياة الاتصال اليومية ، وهى الحياة التى تتعرض خاصة لطغيان المبادئ العامة والتقليد الاجتماعى .

والجنس من الأسباب الرئيسية للعزلة الإنسانية ، والإنسان كائن جنسى ، أى أنه نصف كائن[1] منقسم وناقص يسعى إلى أن يكون

---

(١) الأصل الروسى لكلمة جنس sex معناه أيضاً نِصْف half .

كاملا . والجنس يُحْدث انقساماً عميقاً فى « الأنا » التى هى بطبيعتها ثنائية الجنس ، فهى ذكر أو أنثى . وهكذا نرى أن محاولة الإنسان فى التغلب على العزلة عن طريق الاتحاد الروحى هى أساساً محاولة للتغلب على العزلة التى يسببها الجنس لتحقيق الاتحاد بالتكامل الجنسى ، ووجود الجنس يقتضى الانفصال والحاجة والشوق والرغبة فى أن يجد المرء نفسه فى الآخر . بيد أن الاتحاد الجسدى للجنسين — وهو الذى ينهى الشهوة الجنسية — ليس فى حد ذاته كافياً للقضاء على العزلة ، بل إنه على العكس من ذلك قد يزيد من شدة شعور الإنسان بعزلته . ومن نتائج الاتحاد الجنسى أنه قد يساعد على اندفاع « الأنا » فى العالم الموضوعى ، وذلك لأن الجنس ظاهرة طبيعية موجودة فى العالم الموضوعى ، والزواج وتكوين الأسرة من نتائجها الاجتماعية ، والجنس باعتباره ظاهرة بيولوجية واجتماعية له طابع موضوعى ، ومن ثم فهو عاجز عن الانتصار على العزلة انتصاراً كاملا ، وقد يكون الاتحاد البيولوجى للجنسين وتكوين الأسرة انتصاراً وتخفيفاً من الشعور بالعزلة إلى درجة ما ، ولكنهما لا يستطيعان القضاء على العزلة قضاء مبرماً ، وثمة عنصر « شيطانى » فى الكبت كما هى الحال فى إشباع الشهوات الجنسية ، وهذه « الشيطنة » تجعل من النزعة الجنسية شيئاً مميتاً هداماً .

والحب والصداقة هما أمل الإنسان الوحيد فى الانتصار على العزلة

والحب حقاً هو أفضل الوسائل لبلوغ هذه النهاية لأنه يجعل « الأنا » في اتصال مع « الذات الأخرى » مع « أنا » أخرى يمكن أن تنعكس فيها انعكاساً صادقاً ، وهـــذا هو الاتصال الروحي بين شخصية أخرى . والحب اللاشخصي الذي لا ينحصر في صورة فردية معينة ليس جديراً بأن نسميه حباً . وقد تحدث « روزانوف » عن هذا النوع من الحب وسماه « الحب الزجاجي » glass love ، وهو في الغالب نوع مقلوب من الحب المسيحي ، والصداقة لها أيضاً أساس شخصي عاشق ؛ والشخصية والحب يرتبطان ارتباطاً وثيقاً ، ذلك أن الحب يحيل الأنا إلى شخصية ، والحب وحده هو الذي يستطيع أن يحقق الاندماج الكامل مع كائن آخر ، هذا الاندماج الذي يعلو على العزلة . وطلب المعرفة لا يمكن أن يحقق ذلك إلا إذا كان مُلْهَماً بالحب . وقد يتجلى المظهر الشيطاني الممزق للحياة الجنسية في الحب أيضاً ، إذ تميل الإحالة المادية للوجود الإنساني في العالم الموضوعي إلى أن تجعـــل من الحب تجربة فاجعة فانية . والعالم الموضوعي أي العالم البيولوجي والاجتماعي — لا يمكن أن يهضم فكرة الحب الحقيقي واحتقاره للقوانين الطبيعية والاجتماعية على السواء : فإن هذا الحب لا يعني إلا بالنظام الذي يعلو فوق الطبيعي حيث تختفي العزلة ، وهذا يفسر لنا علاقته الوثيقة بالموت ؛

وها نحن أولاء نلتقي بالثنائية مرة أخرى ، فالاتصال الجنسي

يمكن أن يقع داخل إطار المجتمع والنظم الاجتماعية ، ولكنه عاجز عن تحقيق الاتصال الروحى الحقيقى عجزه عن القضاء على العزلة . وقد يتحد الجنسان فى اتصال عاشق يسمو على المجتمع . وحينئذ يستطيعان التغلب على العزلة . وأيا كان الأمر فإن الاتحاد الجنسى فى العالم الاجتماعى الموضوعى تمهيد لمصير فاجع ، لتحالف غامض مع الموت . والثنائية لا يمكن تجاوزها إذا بقى المرء فى حدود العالم الطبيعى ، ومع ذلك فهى تشمل مبدأ العلو الذى بدونه لا يمكن تحقيق الحياة الحقيقية أو الهروب من حدود عالم محصور . والعلو هو الماهية الحقيقية للحب ، والإنسان مدفوع نحوه بشعوره الحاد بالعزلة فى عالم بارد من الأشياء ، وبحاجته إلى الاتصال الروحى « بالذات الأخرى » . غير أن الجنس ينطوى على سر ميتافيزيقى إلى درجة أنه حتى فى أسمى درجات العاطفة — مثل العاطفة التى نلمسها فى حب جارف كحب تريستان وإيزولدا — يخفق فى القضاء التام على الشعور بالحنين والعزلة الجنسية ، ذلك أن عنصرا شيطانيا من العداء يظل باقيا بين المحبين . وهكذا يمكن أن ننظر إلى الانتصار النهائى على العزلة بأنه تحقق لصورة الجنس الواحد الكامل ، بيد أن هذا بدوره يقتضى تغيير الطبيعة ، فمن الحق إذن أن نقول إن مشكلة العزلة يكون الشعور بها حادا فى نطاق الجنس .

والشيوعية تستبعد هذه المشكلة بأن تجعل « الأنا » و « الجماعة »

شيئاً واحدا ، وبأن تستبدل بالوعي الشخصى وعيا جماعيا . ويُحدَّد وجود الأنا تحديدا موضوعيا فى عملية البناء الاجتماعى ، ومن ثم كانت الأهمية التى تخلعها الشيوعية على تحسين النسل وإلى المظاهر الآلية والتكنيكية للجنس ، وقصارى القول أنها تنكر الحب الشخصى إنكارا مطلقا ، ويهدف مثل هذا النظام فى التربية إلى خنق الحنين الجنسى وما ينطوى عليه من شعور بالعزلة ، ويُقَدَّم الجانب العاطفى من الحياة الإنسانية قربانا على مذبح الجوانب الاقتصادية والفنية ، ونلمس هــذا الاتجاه نفسه واضحا فى مذهب الألمان فى السلالة الجنسية الذى يحاول أن يحل مشكلة وجودية فى أساسها وفوق اجتماعية حلا موضوعيا ، غير أن ذلك ليس شيئاً جديدا ، فإن هذا الإنكار نفسه للحب الشخصى ، وهذا التصور ذاته للحياة الجنسية منبث فى بعض تعليمات « دكاترة الكنيسة » . وللحياة الجنسية جانبان أساسيان ، أولا : أن تكون جزءاً من وجود « الأنا » الداخلى ، والمصير الإنسانى والشخصية الإنسانية ، ولكنها تظل فى صراع فاجع مع عالم المجتمع والأسرة ، هذا العالم الموضوعى العدائى ؛ ثانيا : أنها تقوم على أساس دافع من ناحية السلالة يدفعها إلى اتخاذ أشكال موضوعية واجتماعية ، وهــذا ينطبق أيضاً على إرادة القوة التى وإن كانت تتصل بمصير الإنسان الخاص اتصالا وثيقا ، فإن أثرها يدفعه إلى الغوص فى العالم الاجتماعى الموضوعى : ولا ينبسط

حكم القوة والسلطان إلا على العالم الموضوعى ، ولا يستطيع الانتصار على العزلة ، ومن ثم فإن مصير إنسان مثل « قيصر » أو « نابليون » فاجع بالضرورة .

والدين معناه قيام رابطة ما ، ومن الممكن تعريفه بأنه محاولة للتغلب على العزلة ، وإلى تحرير الأنا من انعزالها ، وإلى تحقيق الاتصال الروحى الحميم ؛ وماهيته الخاصة تربطه بسر الوجود ، وبالوجود نفسه . غير أن الله هو وحده القادر على قهر العزلة ، والدين يستتبع علاقة ما ، وهو باعتباره كذلك لا يمكن إلا أن يكون ثانويا عابرا ، أما العلو والامتلاء والغاية من الوجود فلا تتحقق جميعا إلا فى الله . وثمة اتجاه إلى تجاهل هذه الحقيقة وهى أن الله نفسه هو الاعتبار الأول ، وأن الدين قد يكون عقبة فى سبيل الاتصال بالله[1] ، ولا تخلو صلات الإنسان بالله كما يتضح ذلك تاريخيا فى الدين من عنصر معين من الموضوعية . وحينما يصبح الدين مجرد ظاهرة اجتماعية موضوعية فإن الشعور بالعزلة لا يمكن العلو عليه من الناحية الانتولوچية ، فإذا خفت حدة هذا الشعور فذلك راجع إلى دخول « الأنا » فى العالم الموضوعى والمجتمع ، حتى

---

(١) وهذا ما لاحظه بوضوح « كارل بارت » ، وهــذا الجانب الإيجابى من لاهوته ؛ وهو أكثر إقناعاً فى كتابه Rômerbrief (رسائل رومانية) منه فى فلسفته القطعية dogmatic .

وإن سمّى هذا العالم بالكنيسة . ويمكن أن يتم العلو إذا كانت العلاقة بين « الأنا » والعالم الإلهى ضاربة بجذورها فى الحياة الداخلية . فى الكنيسة باعتبارها اتصالا روحيا لا بوصفها مجتمعا . ويتبع ذلك أن يظل تأكيدنا للثنائية الكامنة أو لأى تقابل بين الروح والطبيعة ، بين الحرية والضرورة ، بين الوجود أو الحياة الأولى الموضوعية ، يظل هذا التأكيد للثنائية صادقا عن الدين وعن المعرفة والحياة الجنسية . ولا ريب أن الدين نظام اجتماعى ، وأنه شيء ثانوى وموضوعى أو هو إسقاط للحياة الداخلية فى العالم الطبيعى . بيد أن الدين قد يكون وحيا أيضا ، وما صوت الله إلا تجسيد له ، وتحقق أولى مستقل عن العالم الاجتماعى والموضوعى[١] . وحتى فى هذه الحالة لا يلزم أن يكون الدين حادثة فردية أو امتيازا مقصورا على عدد معين من الأرواح المنعزلة ، وإنما على العكس من ذلك نجد أن الدين لا يربط أو يوحد بين الإنسان والله فحسب ، ولكنه رابطة أساسية . بين الإنسان وبنى جنسه أيضا ، فهو اجتماع واتصال روحى فى آن واحد . وهذا الاتحاد يتم فى مستوى أعلى من الطبيعة حيث يكون كل إنسان — والله نفسه — « أنت »

---

(١) راجع كتاب برجسون الذى ذكرناه آنفا ، ففيه فكرة مشابهة لفكرتى الرئيسية التى تضمنها كتابى « عن مقصد الإنسان» "De la destination de l'homme" (trad franç. éd Je Sers, 1935.)

لا موضوعا . ويتمثل سر المسيحية فى علو « الأنا » فى المسيح . .
فى الإنسان الإلهى ، وفى طبيعته المزدوجة الإنسانية الإلهية معا . .
وفى جسد المسيح . والانتصار على العزلة يتطلب أكثر من مجرد
الاعتناق الصورى للإيمان المسيحى ، أو الانضمام إلى عضوية الكنيسة ،
بل إنه يتطلب أكثر من مجرد العلو السطحى ، ومثل هذه المسيحية
الاجتماعية الخالصة لا يمكن أن تصل إلى أكثر من تصور تقليدى
رمزى زائف للحب فالحب الصادق إذن بوصفه أعلى ذروة فى الحياة
يظل الوسيلة الفعالة الوحيدة للعلو على العزلة .

وثمة درجة من الموضوعية تكمن فى أى اعتناق صورى خالص
للاعتراف المسيحى ؛ والنفاذ إلى الموضوع لا يحرر الأنا من شعورها
بالعزلة ، لأنه لا يمكن أن يتم اتحاد أنتولوجى حقيقى بين الأنا
والموضوع ، ومن ثم فمن الممكن معاناة شعور مؤلم محزن من العزلة
داخل قلب الكنيسة نفسها . وقد يشعر الإنسان أنه وحيد وحدة لا متناهية
وسط زملائه من المتدينين أكثر مما يشعر بها بين أناس يختلفون عنه
اختلافاً تاماً فى العقائد والمشارب ؛ وقد تكون علاقته بهؤلاء الزملاء
من نوع موضوعى صرف ، وهـذه حالة فاجعة محزنة ، كما أنها
تثبت وجود الثنائية الأساسية فى الحياة الدينية ؛ وزيادة الروحانية
قد تزيد من خطورة الشعور بالعزلة ، فربما صاحبها انقطاع تام
لعلاقات الإنسان الاجتماعية فى العالم الموضوعى ، بيد أنه لا سبيل

هناك لاجتناب هــذه الانقطاعات رغم ما قد تسببه من ألم ما دام الإنسان قد سلك سبيل التقدم الروحى ، ذلك أنه لا يمكن العلو على العزلة إلا فى المستوى الروحى ، وفى التجربة الصوفية وحدها حيث تشارك الأشياء جميعاً فى « الأنا » وتشارك « الأنا » فى الأشـــياء جميعاً [١] . وهذا السبيل يتعارض على خط مستقيم مع الموضوعية التى لا تحقق الاتصال إلا بين الأشياء الخارجية المجردة فحسب : والرمزية المسيحية هى فى حد ذاتها إشارة إلى أن وسائلها فى الاتصال وعلاقاتها قد تكون تقليدية ولفظية وخطابية ، والواقع أن حياة المجتمع كلها قائمة على أساس خطابى حرفى تقليدى .

بيد أننا نجد من ناحية أخرى أن هناك أيضا محاولة لتحقيق الحياة الروحية الصوفية الصادقة . والتصوف نفسه لا يخلو مطلقا من الخطابية التقليدية أو من العمليات الموضوعية التى تتم فى المجتمع اليومى ، غير أننا ها هنا نهتم بطبيعتها الأساسية . والوجود الإنسانى فى أعماقه يشارك فى النظام الروحى الذى يسمو على الطبيعة ، وفى هذه الأعماق وحدها التى تكون الصوفية فيها رمزا لها ، يمكن القضاء على العزلة قضاء حقيقيا . وقد يكون من آثار الموضوعية أن تطرد القلق الذى لا ينفصل عن العزلة ، وهى فى توحيدها بين « الأنا »

---

(١) cf. Berdyaev, Freedom and the Aspirit.

وبين موضوع ما أو مجتمع ما تميل إلى استبعاد الشعور بالعزلة ، ولكن مثل هذا التوحيد — حتى ولو حدث فى المجال اﻟ ليس انتصارا حقيقيا على العزلة بحال من الأحوال . وهو تسبق الشعور الوليد بالعزلة باعتبارها كشفا عن الطبيعة الأ للوجود . وهنا تكمن كل ما فى مشكلة العزلة من تعقيد كما فى المجالات المختلفة للمعرفة والحياة الجنسية والاجتماعية اﻟ وتنطوى دراسة الشرور التى تصاحب العزلة الإنسانية على المشكلات الرئيسية فى الفلسفة الوجودية باعتبارها فلسفة الإنسانى ، وما فى الزمان من شر مشكلة من المشكلات التى بها اتصالا وثيقا ، كما أنه لا يقل عنها إثارة للقلق .

التأمل الرابع

شر الزمان — التغير والأبدية

الفصل الأول

مفارقة الزمان ، ودلالتهما الثنائية ـ لا وجود الماضى ـ تحول الزمان ـ الزمان والهم ـ الزمان والنشاط الخلاق

مشكلة الزمان هى المشكلة الأساسية فى الوجود الإنسانى ، وليس من قبيل المصادفة أن كلا من « برجسون » و « هيدجر » ـ وهما من أعظم الفلاسفة فى أوروبا المعاصرة ـ قد جعل من هذه المشكلة محورا لفلسفته[1] . وتواجه الفلسفة الوجودية مشكلة الزمان بطريقة تختلف عن الفلسفات الرياضية والطبيعية ، فهى تفسر مشكلة الزمان على أنها مشكلة المصير الإنسانى . وهى لا تهتم بمثل تلك التصورات : « كاللامتناهى بالقوة وبالفعل » ، و « باللامتناهى » و « اللا محدود » وما هو « عبر المحدود » ، وهى التصورات التى نجدها فى الفلسفة الرياضية . . الفلسفة الوجودية لا تهتم بهذه التصورات

---

(١) cf. Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience, et Heidegger, Sein und Zeit.

إلا عن طريق غير مباشر[1] والمصـــير الإنسانى يتحقق فى الزمان ، وتحت راية الزمان . وتخطئ الواقعية الساذجة حينما تتصور الزمان إطارا يشمل تحولات الوجود ويحتمها . والواقع أن الزمان لا يجلب التغير ، وإنما التغير هو الذى يجلب الزمان . فالزمان موجود لأن هناك نشاطا ما . . وفعلا خالقا ، وعبورا مستمرا من العدم إلى الوجود . بيد أن هذا النشاط الخلاق متقطع غير متكامل ، ولا جذور له فى الأبدية ، فالزمان نتيجة للتغير الذى يطرأ على الوقائع والموجودات وأنواع الوجود ، ومن ثم كان من الممكن العلو على الزمان . والزمان الساقط déchu الذى ينتسب إلى عالمنا هو نتيجة « للسقطة » التى حدثت فى أعماق الوجود ، وهو نتيجة للعمليات الموضوعية فى عالم موضوعى ممزق محدد . ومن السذاجة أن نتصور أنه لا وجود لشىء فوق الزمان ، فالزمان ليس إلا حالة من حالات الأشـــياء ، غير أن هناك حالة تتجاوز الزمان . وللزمان دلالة ثنائية بالنسبة للوجود الإنسانى ، فهو من ناحية نتيجة للنشاط الخلاق ، ومن ناحية أخرى نتيجة للتفسخ والتفكك : وهو مرادف للخوف والقلق . ويزعم « برجسون » أنه اكتشـــف فى « الديمومة » duration المعنى الإيجابى للزمان ،

---

(١) Cf. Bertrand Russell, Introduction a'la philosophie mathém-atique, et Brunschsicg, Les étapes de la philosophie mathématique.

أما « هيدجر » فعلى العكس من ذلك يُعْنى بالجانب السلبي للزمان ، وبما ينتج عنه من قلق .

والزمان قد يكون ذاتياً ، وقد يكون موضوعياً ، وقد يبدو أنه نتاج عملية موضوعية تعاينها الذات . والزمان موضوعى بمعنى آخر غير ذلك المعنى الذى تخلعه عليه الواقعية الساذجة . فالموضوعية نتيجة للعمليات الموضوعية وليست حقيقة خارجية كما جرى على ذلك مألوف الاعتقاد . وهذا أيضاً يصدق على الزمان ، فإن « هيدجر » يجعل من الزمان الأساس الأنتولوچى للوجود العينى Dasein ، أى « الوجود المادى » أو وفقاً لمصطلحى الخاص للإحالة الموضوعية Objectivation وهو يعتقد أن القلق له من الأثر ما يجعل الوجود زمانياً ؛ وهكذا فإن الزمان شـــعور بالقلق ، غير أن هذه ناحية واحدة فحسب من العملية الزمانية التى لا تنشأ عن الخوف والقلق وحدهما ، ولكنه قد ينشأ أيضاً عن التغير الذى يحدث النشاط الخلاق . وفى عملية الزمان يتحول اللاوجود إلى وجود ، وفلسفة « هيدجر » فى جوهرها فلســـفة « الوجود العينى » أكثر من أن تكون فلسفة للوجود ، وهى فلسفة القلق أكثر من أن تكون فلسفة الخَلْق ، وهى لهذا السبب تهتم بجانب واحد من جوانب الزمان . ونظرة الإنسان إلى المستقبل لا تتحدد بواسطة القلق والخوف وحدهما ولكنها تتحدد بالنشاط الإبداعى وبالأمل ، وهنا تكمن الدلالة المزدوجة

للزمان ، والشعور بالزمان لا يقوم على الخوف وحده ، ولكن على النشاط الإبداعى . بيد أن كلا من « برجسون » أو « هيدجر » لم يهتم اهتماماً كافياً بهذه الثنائية التى تقوم على استحالة قبول الناحية الإستاتيكية (الثابتة) أو الديناميكية (الحركية) وحدها من الطبيعة الإنسانية ؛ ذلك أن قبول الجانب الاستاتيكى معناه إنكار عملية التجدد الأبدى ، وقبول الجانب الديناميكى معناه إنكار الأسس الأبدية للطبيعة الإنسانية ؛ وهكذا نجد أن الثنائية قائمة فى تركيب الشخصية إذا عرّفناها بأنها اتحاد الثابت والمتغير .

والزمان يستتبع نوعين من التغير : تغير عن طريق ارتقاء الحياة ، وتغير عن طريق الموت . وفى ذلك الجزء من الزمان الذى نسميه المستقبل نجد أن الزمان خوف ورجاء ، حزن وسرور ، قلق ونجاة ، وقد أكد الفلاسفة الهنود كما أكد « پارمنيدس » والفلاسفة الأفلاطونيون و « إكهارت » أن الزمان وهم غير حقيقى ، وعبث وحط من قيمة الأبدية ، غير أن الفلسفة المسيحية التى تعد أيضاً أساساً للنزعة الديناميكية فى التاريخ[1] ، قد اعتقدت فى القيمة الأنتولوچية للزمان بوصفه تحقيقاً للغرض ، وهذا هو نفسه تصور النزعة الديناميكية للتطور . وقد اعتبرت بعض المدارس الفكرية هذا

---

(١) cf. Berdyaev, The Meaning of History.

التغير مجرد وهم ، ولذلك لم تُضْفِ القيمة الأنتولوچية إلا على ما هو ثابت لا يتغير . واعتقدت مدارس أخرى أن التغير نفسه حقيقة واقعة ، وأنه ينشأ عن الفعل الخلاق والنشاط تجديدٌ ومنافع ذات طابع إيجابى ، كما أنهما يضيفان شيئاً إلى دلالة الوجود ؛ ولا تستطيع أية فلسفة حقيقية عن الوجود الإنسانى إلا أن تعتنق وجهة النظر الثانيــــة . .

ويصل « القديس أغسطين » فى اعترافاته إلى بعض الأفكار القيمة عن الزمان[١]. فهو يدرك تمام الإدراك طبيعة الزمان المتناقضة الوهمية ، والزمان عنده ينحل إلى الماضى والحاضر والمستقبل . ولكنه يعود فيقول إن الماضى لم يعد موجوداً ، وأن المستقبل لم يأت بعد ، كما أن تحلل الحاضر الدائم بين الماضى والمستقبل يجعله سريع الزوال وينبغى علينا إذن أن نستنتج من ذلك أن هناك ثلاثة أنواع مختلفة من الزمان : حاضر الأشياء الماضية ، وحاضر الأشياء الحاضرة ، وحاضر الأشياء المستقبلة . فالزمان نوع من الأبدية الممزقة التى تتصف أجزاؤها جميعاً وهى الماضى والحاضر والمستقبل بأنها دائمة الإفلات ، ومصير الإنسان يتحقق فى هذه الأبدية المفككة ، فى هذه الحقيقة المرعبة للزمان . . هـــذا السراب من الماضى والحاضر

---

(١) Saint augustine, Confessions, Book IX.

والمستقبل . وهذا يفسر عدم استقرارها الأساسى . ويميز « برجسون » من ناحية أخرى بين الزمان والديمومة ، وهو يعتقد أن الديمومة هى مصدر الوجود الحقيقى.. وفى الوقت نفسه يدرك تمام الإدراك الثنائية الماثلة فى العالم . ويسمى عالم الوجود الوضيع بالعالم الموضوعى المكانى ، وعالمه المكانى يشبه عالم « هيدجر » الزمانى شبهاً أساسياً . فالأبدية الممزقة تنحل إلى الزمان الموضوعى حيث يتبعثر الماضى والحاضر والمستقبل جميعاً . وفى هذه الظروف يكون لزاماً علينا أن نبحث كيف يرتبط الماضى والحاضر والمستقبل بمصير الأنا ؛ وأى دلالة يمكن أن نخلعها على هذا الوجود المتحول . ويجب أن نوجه إلى أنفسنا أولا هذا السؤال : هل وُجِد الماضى حقاً ؟ وإذا وجد فكيف يؤثر ذلك على وجودنا ؟

فالماضى لم يعد له وجود ، إذ ابتلع الحاضر مضمونه الواقعى الوجودى . والماضى والمستقبل ما داما موجودين يؤلفان جزءاً من الحاضر ، وتاريخ حياتنا ، وتاريخ البشرية عامة مندمج فى حاضرنا ولا وجود له إلا على هذا الأساس . وهذا هو حقاً التناقض الأساسى فى الزمان وهى أن مصيرى يتحقق داخل زمان ينقسم إلى ماضٍ وحاضر ، وأن الزمان هو نفسه تحقيق مصيرى على الرغم من هذه الحقيقة وهى أن الماضى والمستقبل لا وجود لهما إلا فى حاضرى ، فيجب أن يكون هناك إذن نوعان من الماضى : الماضى الذى كان ولم

يعد له وجود الآن ، والماضى الذى ما زال باقياً . والذى يكون جزءاً متكاملا مع حاضرنا . فالماضى الذى يعيش فى ذاكرة الحاضر ماض مختلف تماماً . . هو ماض قد تسامى وساعدت أفعالنا الإبداعية على إدخاله فى حاضرنا إدخالا متكاملا . وليست الذاكرة مجرد احتفاظ أو بعث للماضى ، وإنما تقتضى الذاكرة تجديداً خلاقاً ، وتحويلا مبدعاً للماضى . ومن الممكن إثبات تناقض الزمان بهذه الحقيقة وهى أن الماضى لم يوجد حقاً بوصفه ماضياً ، فإن ما وجد فى الماضى كان حاضراً بالفعل ، وكان نوعاً آخر من الحاضر ، والماضى باعتباره ماضياً لا يوجد إلا فى حاضر اليوم . غير أن للحاضر والماضى وجوداً متميزاً تميزاً مطلقاً ؛ والماضى الحاضر يتميز عن الحاضر الذى ننظر إليه من الحاضر ، إذ توجد طريقتان للنظر إلى الماضى أى إلى الأشياء والكائنات التى انقضت : النظرة المحافظة التى تعود أدراجها إلى الماضى وتتطلب الإيمان بالتقاليد ، والنظرة الإبداعية المتسامية التى تعيد تكامل الماضى فى المستقبل وفى الأبدية ، والتى تبعث الأشياء والكائنات الميتة . والنظرة الثانية هى التى تنسجم مع الحاضر الكامن فى الماضى ، والأولى تعكس فقط الحاضر الفعلى الذى يصير دائماً ماضياً .

ولمشكلة الماضى والمستقبل وعلاقاتهما المتبادلة جانب مزدوج ، فهى أولا مشكلة كيف يمكن أن نقضى على الماضى الآثم المؤلم

الشرير ؟ ومن ناحية أخرى كيف نعمل على استمرار ما مضى من الجمال والخير والحب ؟ وهذا الاقتراب من الماضى يشبه إلى حد كبير الوسيلة التى نقترب بها من الحاضر ، فإننا نحاول أن نحتفظ بحاضرنا الذى نعتز به ، ونأسف حينما نجده يفارقنا ويموت . ونحن نحاول أن ننسى ذلك الجزء المؤلم القبيح من الحاضر ، أما الحاضر الذى نعتز به ونقدره فينبغى أن يدوم إلى الأبد بعيداً عن أى تحول مقبل نحو الماضى فإن من أثر المستقبل أن يجعل الحاضر ماضياً ، وهذه هى العلاقة المنكودة بين الماضى والمستقبل . فالزمان شر ، ومرض قاتل يقطر حنيناً مهلكاً . وانقضاء الزمن يصيب قلب الإنسان باليأس ، ويفعم نظراته بالحزن . وجدير بالذكر أن كاتباً مرموقاً مثل « بروست » قد اختار السعى وراء الزمن العابر ، وخلق الماضى خلقاً فنياً جديداً فى الذاكرة باعتباره الموضوع الأساسى فى مؤلفاته . وكان « بروست » يعتقد فى ختام حياته أنه قد استعاد وركب من جديد الزمن الضائع . وفى الجزء الثانى من « الزمان المستعاد » يكاد يصل إلى نوع من العاطفة الدينية . والحق أن مشكلة الزمان أصبحت جزءاً أساسياً فى الفلسفة والفن على السواء ، وقد كانت دائماً جزءاً أساسياً فى الدين ، وخاصة فى المسيحية ، وأسرار التكفير والغفران والموت والبعث والغاية النهائية والرؤية هى أساساً مشكلات تنبع عن الزمان ، وعن السر الذى

ينطوى عليه الماضى والحاضر والمستقبل[1] .

فأين يكمن أصل الشر فى الزمان وما يواكبه من حنين؟ إنه يكمن فى هذه الحقيقة وهى أن الإنسان يجد من المحال أن يجرب الحاضر بوصفه كلا كاملا سارا ، وبوصفه جزءاً من الأبدية ، أو أن ينتزع نفسه من الجزع الذى يثيره الماضى والمستقبل وما فيهما من حنين حتى وهو يستمتع باللحظة الحاضرة . فليس مقدراً لنا أن نشعر بما فى اللحظة الحاضرة من غبطة وكأنها أبدية حافلة ، فإن هذه الغبطة تتحدد بمعنى الزمن المتدفق ، واللحظة الحاضرة بوصفها جزءاً من الزمان العابر حية بكل ما فى الزمان من حزن وقسوة وأبدية فى عملية التقسيم إلى ماض ومستقبل . غير أن اللحظة الحاضرة صفة أخرى لأنها تشارك فى الأبدية ، وعدم ثبات الأشياء وتحولها يبعث فى النفس شعوراً عميقاً بالكآبة والخوف فى وجه الحوادث الماضية والمستقبلة . وهذا الشعور بالكآبة والخوف لا يمكن التغلب عليه إلا بممارسة النشاط الإبداعى فى الحاضر ، والامتناع عن مواجهة المستقبل فى حدود القدرية أو الجبرية .

وهكذا نحن نحقق مصيرنا وشخصيتنا فى الزمان ، ولكننا نفزع

---

(١) cf. Eberhard Griesebach, Gegenwart. Eine Kritische Ethik.
وإبرهارد يعالج مشكلة الحاضر علاجا يختلف عن علاجى لها ، لأنه يتأثر بكيركجورد واللاهوت الجدلى .

من الزمان بوصفه مرادفاً للتحلل والموت . ويتحدث « كاروس » عن مبادئ التنبؤ البروميثي والتذكر الايبوميثي . غير أن المبدأ البروميثي ليس مجرد مبدأ للتنبؤ ، ولكنه قبل كل شيء مبدأ بطولى يتسم بالنشاط الخلاق القادر على الانتصار على الخوف والحنين معاً ، كما يستطيع الانتصار على الخوف من المستقبل بوصفه ضرورة وتحديداً سابقاً . وليس من شك أن الذاكرة هي أعمق مبدأ أنتولوچي للإنسان ، فهي التي تحتفظ لشخصيته بوحدتها وتماسكها ، ولكن الإنسان لا يستطيع أن يعيش في عالم وضيع دون أن يشعر بحاجته إلى النسيان ، وإلى نسيان أشياء كثيرة . والذاكرة التي تتكامل فيها الماضي والمستقبل حمل أثقل من أن يحتمله الإنسان ، والنسيان بهذا المعنى خلاص وراحة ، والإنسان يحاول دائماً أن ينسى نفسه وأن ينسى الماضي والمستقبل ، وهو ينجح فعلا في أن ينسى نفسه ، ولكن في لحظات قصار جداً . غير أن حاجته الماسة إلى النسيان تثبت ما في الزمان من شر قاتل .

وثمة قوم يعيشون في الماضي والمستقبل أو في الأبدية ، والواقع أن مجال الحياة الإنسانية محدود جداً ، ولا يستطيع أن يبلغ رؤية الأبدية غير عدد قليل من الناس ، وحينئذ يكون ذلك انتصاراً على شر الزمان . ويستشف الأنبياء المستقبل لأنهم يستطيعون العلو على الزمان ، والحكم عليه في المستوى الروحي للأبدية .. ومن الأخطاء

الشائعة توحيد الماضى بالأبدية ، والواقع أن هناك عنصراً من عناصر الأبدية فى الماضى ، كما هى الحال تماماً بالنسبة لحاضرنا ومستقبلنا . والماضى ينطوى على كثير مما يتسم بالفناء والعرضية : أى أنه الواقع أكثر من الأبدية شراً . والوعى المحافظ الذى يميل إلى أن يجعل من الماضى شيئاً مثالياً يمكن أن يخطئ فى هذه العناصر العابرة فيحسبها الأبدية ، ولكن من الخطأ أيضاً أن ننكر مشاركة الماضى فى الأبدية . وأن نؤكد أن الأبدية تتكشف فى المستقبل فحسب : فليس للماضى أو المستقبل بوصفهما أجزاء من الزمان المتحلل أى امتياز على الأبدية . ولحظة الاتصال بالأبدية هى التى ينبغى أن نعدها مقدسة . والمستقبل يتمتع بصفة الحرية والنشاط الخلاق بوصفه الوسيلة الوحيدة للتغلب على فكرة القدرية التى ترتبط ارتباطاً ثابتاً بالماضى ، غير أن الحرية يجب أن ترتبط أيضاً بالماضى بطريقة تجعل من انقلاب الزمان شيئاً ممكناً[١] ، ويواجه الشعور الدينى هذه المشكلة كما يواجه مشكلة البعث وهى المشكلة التى نجدها لدى « فيودوروف » فى « فلسفة العمل الجماعى الروحى » وفى هذا الكتاب يثبت أنه فى الإمكان الانتصار على الطبيعة الثانية للزمان .

و « الزمان المستعاذ » ليس محاولة لتفسير الماضى والمستقبل فحسب

---

(١) Vide V. Manravieff La Conquête du Temps
فى هذا الكتاب يتجلى تأثير أفكار فيودوروف

وإنما يمثل هذا العمل انتصاراً حقيقياً على شر الزمان ، وهكذا حينما يعاد تكامل الزمان على هذه الصورة يستحيل إلى الأبدية . وعلى ذلك ينبغي على النشاط الخلاق ألا يتركز على المستقبل بما ينطوى عليه من خوف وقلق وجبرية بل على الأبدية ، وحركته تسير فى اتجاه معاكس لسرعة الزمان التكنولوجية وللحنين الذى لا ينفصل عن القبول العاطفى السلبي لزمانٍ فانٍ . وفى هذه الحالة يكون على العكس من ذلك علامة على الانتصار الروحى .

وفى المستوى الأنتولوجى لا يوجد ماضٍ أو حاضر ، وإنما هناك حاضر يُخلق بلا انقطاع ، وتفسيرنا للزمان يتغير تغيراً عميقاً حينما ننظر إليه من وجهة النظر الإبداعية ، وبينما يؤكد « هيدجر » أن القلق يساعد على جعل الوجود زمانياً ، فمن الواضح أن النشاط الخلاق يمكن أن يحرر الوجود من طغيان الزمان من ناحية أخرى : والفعل الخالق نفسه يعلو على الزمان ، بيد أن النتائج المادية الفعلية تتخذ موضعها فى قسم من أقسام الزمان فى الماضى أو الحاضر أو المستقبل . والزمان — وكل ما يرمز إليه — ليس إلا التعبير الموضوعى عن التجربة الكلية التى تنطوى عليها اللحظة فوق — الزمنية . وقد يكون المستقبل إحالة مادية للقلق الناشئ عن وضاعة العالم ، أو قد يكون إحالة مادية للفعل الخالق الذى تؤلف نتائجه العينية جزءاً من العالم الوضيع . والإحالة المادية للوجود عن طريق الزمان والمكان عملية موضوعية لأن العالم

الموضوعى زمانى مكانى فى أساسه . ويتخذ الزمان دلالة مختلفة كل الاختلاف حينما يُنْظَر إليه من وجود الإنسان الداخلى . والطابع الزمانى لمصير الإنسان فى العالم الوضيع ليس غير صفة ثانوية ، لأن الزمان محكوم بمصير الإنسان ، وبكل ما فيه من تغيرات وأحداث . والمذهب اللاهوتى عن الخلق ليس كشفاً عن الحقيقة الأولى لأنه محاولة منه لكى يصبح موضوعياً ، فهو بالأحرى تعبير عن الواقعية الساذجة . والواقع أن « السقطة » لم تحدث فى الزمان ، وإنما الزمان كان نتيجة « للسقوط » . والواقع أن فكرة الخلق عبارة عن مجرد تناقض عقلى ، ذلك أن العالم لا يمكن أن يكون أبدياً ، كما أن أصوله لا يمكن أن تكون زمانية خالصة .

وينشأ هذا التناقض عن الإحالة الموضوعية ، إذ أننا نميل إلى تصور الخلق من وجهة نظر الموضوع ، ومن جهة نظر العالم الموضوعى والزمان . أما فى ضوء الوجود الداخلى ، وضوء الروح ، فإن كل شىء يتحول ، ولا يعود الخلق معتمداً على أية مقولة للزمان . فالخلق أبدى ، بينما الزمان حالة وضيعة من حالات المصير الإنسانى . ومن الخطأ أيا كان الأمر أن نواجه الزمان على ضوء الوضاعة الإنسانية فحسب ، لأن الزمان نتيجة للديناميكية وللنشاط الخلاق أيضاً ، وإن يكن نتيجتهما المادية فحسب . والحقيقة أن الزمان ينتسب إلى المستوى الداخلى للوجود ، والفكر الموضوعى ما هو إلا التعبير الخارجى عن

الأحداث الداخلية . وتتمثل المأساة الحقيقية للوجود الإنسانى فى أن الفعل الذى نقوم به فى الماضى يمكن أن يحدد مستقبلنا كله على مدى الزمان ، بل ربما فى الأبدية ، وهذه فى الواقع نظرة مفزعة ، وإحالة مادية مرعبة لفعل لم يكن يقدّر ذلك أصلا . وهذا يتضمن مشكلة الإحالة المادية المقبلة لمصير الإنسان . وينبغى علينا أن ننظر فيما يتصل بذلك إلى مشكلة النذور ، والوفاء ، والرهبنة ، والزواج ، ونظم الفروسية والجمعيات السرية ، وسنجد مناسبة للعودة إلى هذا الموضوع .

وربما كانت أسمى أحلام الإنسان وأعظم أعماله أن يختبر ما فى لحظة معينة من امتلاء . وحكمة « جيته » كلها وجوهر حياته نتيجة لهذه الملكة فى معاناة التجربة كاملة ، وفى كشف العنصر الإلهى فى أدق أجزاء الحياة الكونية . وبهذه الطريقة استطاع أن ينتصر على سر الزمان . والزمان سابق على المكان ، والمكان يفترض الزمان ؛ والنظرية العلمية التى تؤكد أن الزمان البعد الرابع ليست لها قيمة ميتافيزيقية ، فإن تطبيقها يقتصر على العالم الموضوعى ، وربما كان من الممكن أن نؤكد أن البعد الرابع لازم لوقوع الحوادث ، ولكنه من وجهة نظر الفلسفة الوجودية الزمان سابق على المكان ، والزمان يولد تلك الحوادث والأفعال التى تقع فى أعماق الوجود فوق الطبيعى ؛ والفعل الأول لا يفترض الزمان ولا المكان ، ولكن هو نفسه الذى خلق الزمان والمكان . وعلى الرغم من ذلك فإن الفعل الأول للوجود

الإنسانى يستبعد الجبرية والعليـــة معاً ، فهما من نتاج العمليات الموضوعية ، ولا أثر للجبرية أو العلية فى الذات الخالقة .

وسنرى فيما بعد أن الموت هو الجانب النهائى فى مشكلة الزمان ، فالموت لا ينفصل عن الزمان ، وهو يقع داخل إطار الزمان ، والخوف من المستقبل هو فوق كل شىء خوف من الموت . فالموت حادثة تقع داخل الحياة نفسها ، هو حد للحياة ، بيد أن الموت هو النتيجة النهائية للإحالة المادية للحياة ، وهو يحدث فى الزمان داخل العالم الموضوعى ، لا داخل الذات أو فى وجودها الباطنى حيث لا يكون غير لحظة فى الحياة الأبدية . والماضى بمـــا فيه من أجيال غابرة لا يموت إلا حينما ننظر إليه باعتباره موضوعاً ، وحينما لا نكون نحن أنفسنا غير ظاهرة مادية فحسب . والذاكرة هى العلامة الظاهرة للحياة الداخلية ، ولهذه الحقيقة وهى أنه لا يمكن لأى وجود إنسانى أن يكون جزءاً من العالم الطبيعى فقط ، وحينما يشعر بالتقاليد يكون ذلك بمثابة إعلان الحرب على دولة الزمان ، والاتصال بسر التاريخ اتصالا روحياً . غير أن مجرد بعث الماضى من أجل الماضى ليس تحقيقاً للأبدية أو انتصاراً على الموت — ذلك الحاكم بأمره على العالم الطبيعى ، وإنما على العكس من ذلك ، يدعم هذا الإحياء من قوة الزمان . وهكذا نرى أن فكرة « نيتشه » عن « العود الأبدى » هى من أكثر الرؤى إثارة للفزع من سيطرة الزمان الدائمة على « الوجود » الحقيقى .

الفصل الثانى

الزمان والمعرفة ـ التذكر ـ الزمان : حركة وتغير ـ سرعة للزمان والتكنولوچيا .

ترتبط المعرفة بالزمان ارتباطاً وثيقاً ، فعن طريق المعرفة يستطيع الإنسان أن يهرب من أى زمان معين . وقد علّمنا « أفلاطون » أن المعرفة تذكر ، أو بتعبير آخر ، هى انتصار على دولة الزمان . والتاريخ ـ وهو علم « اللاوجود » أى ما لم تعد له صلة بالواقع ـ يصور هذه العلاقة بين المعرفة والزمان ، وسواء كان التاريخ يدرس الإنسان أو الكون ، فهو حقاً علم ما كان ، وما لم يعد موجوداً الآن . والحقيقة الموضوعية للعلم التاريخى قائمة على الوجود السابق للماضى ، وعلى هذه الحقيقة وهى أن عدداً معيناً من عناصر الماضى ما برحت قائمة فى الحاضر تؤلف جزءاً منه ، هذه الحقيقة هى التى تحدد إمكان قيام المعرفة التاريخية . بيد أن الآثار الباقية من الماضى قد فقدت كل ارتباطاتها الأصلية . فلنؤكد مرة أخرى أن الماضى لم يوجد مطلقاً فى الماضى ، والتجربة الحقيقية من الناحية الأنتولوجية للماضى تقوم على الذاكرة والتذكر ، فهما اللذان يقاومان من الوجهة

الأنتولوچية كل ما يحطمه المـــاضى ، والذاكرة هى التى تستطيع وحدها أن تدرك السر الداخلى للزمان ، وهى العامل الزمانى للخلود . ووعى « الأنا » يتصل أيضاً بالذاكرة (١) التى تكشف فى الأعماق الميتافيزيقية لذلك الوعى عن تاريخ الماضى بأسره باعتباره جانباً من جوانب تجربة الإنسان الشخصية المتوارية فى أعماق الوجود . وللتاريخ — كما لكل شيء آخر — جانبان : فهو من ناحية عملية موضوعية طالما كان ينظر إلى الماضى باعتباره موضوعاً ، وبالتالى فهو مقصور على العالم الموضـــوعى شأنه فى ذلك شأن الطبيعة ؛ وهو من ناحية أخرى حادث روحى فى المجال الداخلى للوجود . وهو باعتباره حادثاً روحياً ، لا يمكن فهمه إلا عن طريق الذاكرة الأنتولوچية والاتصال الروحى الفعال بالماضى . وينبغى على الإنسان لبلوغ هذه النتيجة أن يفهم الماضى بحسبانه جزءاً من وجوده الخاص . . جزءاً من وجوده الروحى السابق على التاريخ ، وبهذا يصبح الماضى عنصراً مكوناً متكاملا مع حاضره ، وبذلك يستطيع الإنسان أن يتغلب على التفكك الزمانى . .

والمعرفة تذكر حينما تتعلق بحقيقة لا يمكن نقلها بواسطة التجربة الحسية المباشرة ، أى حينما تتعلق بتجربة خارج هذا الزمان المفكك الذى نسميه الحاضر . ويقوم نشاطنا الروحى على التذكر لأن التجربة

---

(١) يناقش « برجسون » هذا الموضوع مناقشة عميقة .

الحاضرة لا يمكن أن تكون أكثر من شذرة من معرفتنا ، ومن ثم فإنه ما دامت الذاكرة هى المقوم الأول للشخصية وللأنا ، فإن الوعى الإنسانى فى عملية الذكر يميل إلى استغراق تاريخ العالم كله فى أعماق « الأنا » الوجودية . وهذا التاريخ إذا كان حقاً تاريخ الأنا ، فيجب إذن أن يكون كامناً فى ذاكرتها : والمعرفة لا يمكن أن تكون ناشئة عن الجهل ، كما أنها لا تتولد عن عملية تطورية ، وهى تقتضى إدراكاً قبلياً ، وتذكر حكمة قديمة . والمعرفة اتصال روحى « باللوغوس » ، غير أن هذا واحد من جوانبها وهو ما يعرف بالجانب الأفلاطونى ، ولها أيضاً جانب خلاق . وهنا يجب علينا أن نعيد النظر فى مشكلة الزمان ، فالمعرفة حادثة من أحداث الوجود أيضاً ، إنها تحول وإنارة للوجود ؛ ومن ثم فإن معرفة الماضى تنطوى على تناقض لأنها « معرفة اللاموجود » ، ذلك لأن الماضى لم يعد له وجود ، وليست للمستقبل حقيقة أكثر مما للماضى ما دام أنه لم يتحقق تحققاً مادياً . ولكن ، إذا كان التذكر الداخلى يُتيح للإنسان أن يفهم الماضى اللاموجود ، فإن الروح المتسمة بالنبوة يجب أن تُمكِّن الإنسان من الكشف عن المستقبل اللاموجود . وينبغى أن نميز على كل حال بين التنبؤ بالمستقبل والرؤية العلمية ، فهذه الرؤية الأخيرة تحدث حينما ننظر إلى المستقبل كما ننظر إلى الماضى بوصفه

شيئاً ثابتاً موضوعياً محدداً تمام التحديد . والتنبؤ من ناحية أخرى إذا فسرناه بأوسع معانيه فإنه يمثل سر الزمان المتعالى ؛ وسر تحرر الإنسان من ربقته ، وسر انتصاره على الحاضر الأبدى واتصاله به . وهو يكشف عن سر الوجود وعن المستقبل باعتباره جزءاً متكاملا لهذا الوجود . وكشف الحاضر الأبدى على هذه الصورة ليس حاضراً إستاتيكياً ، ولكنه شيء واحد عملية الخلق المستمر خارج حدود الزمان المشتت .

ويعد « بارمنيدس » المصدر الأصلى لكل المذاهب التى تؤكد الطبيعة الإستاتيكية للوجود ، وتعتقد أن الديناميكية والتغير مجرد وهم ، وهذا التصور قد أدمج فى اللاهوت المسيحى ، ولكنه أخفق فى تفسير لغز المعرفة ، والحقيقة — أياً كان الأمر — هى أن المعرفة مرادفة للتجديد فى الوجود ، وهى تمثل الديناميكية والتغير والخلق ، كما تثبت استحالة الوجود الإستاتيكى ، هى حدث يطرأ على الوجود ، وتغير يقع داخل أعماقه . والانتصار على الزمان الذى تحمله المعرفة — كما هى الحال فى الأفعال الروحية الأخرى — لا يفترض بأية حال بلوغ حالة إستاتيكية لا زمانية ثابتة ؛ والواقع أن عالمنا عالم ناقص ما زال فى عملية الخلق . والعالم — من وجهة نظر الوجود الداخلى للإنسان — يخلق نفسه دائماً أكثر من أن يكون متطوراً . والتغيرات

التى تتسم بسمة التطور فى العالم ليست إلا عملية ثانوية تستلزم الجبرية والإحالة المادية . فالحياة الداخلية تتحكم فيها الدوافع الإبداعية والحرية والنشاط الروحى ، لا التطور والجبرية والعلية الطبيعية . والتطور ظاهرة زمانية تخضع للقوانين الزمانية . أما الأفعال الروحية الأولية فإنها تولد الزمان نفسه . وثمة تغيرات لا يحددها الزمان ، وإنما على العكس من ذلك ، هى التى تحدد الزمان . وهكذا نرى أن الزمان وتطوره المحدد ليس إلا الإحالة المادية أو الموضوعية للتغيرات الخالقة التى تحـــدث فى أعمق أغوار الوجود . والزمان — بمعنى ما — هو انقطاع عن الأبدية على الرغم من أنه يظل حاضراً داخل الأبدية . وهكذا خُلق العالم ، ولكنه لم يتحدد فى الأبدية . والجبرية ما هى إلا لمحة من لمحات العالم الموضوعى الثانوى الذى يتحكم فيه الماضى والحاضر والمستقبل للزمان الممزق — أى بما ليس له وجود حقيقى . ونحن نميل فى هذا العالم إلى تصور الأبدية نفسها على أنها لا نهائية زمانية .

فالعالم الموضوعى إذن هو عالم الزمان الرياضى ، عالم اللامتناهى الرياضى . . . هذا الزمان الذى نقيسه بالساعة يختلف كل الاختلاف عن مصير الإنسان الداخلى ، بيد أن المصير الإنسانى يتم التعبير عنه فى العالم الموضوعى بحيث يصبح عبداً للزمان الرياضى المنقسم . والحياة

الروحية وحدها هى التى يمكن أن تتحرر حقاً من الزمان العددى ، فثنائية الزمان يمكن الكشف عنها بوضوح فى اللحظة الحاضرة ، ولهذه اللحظة دلالة إذا نظرنا إليها بطريقتين متباينتين تماماً . أولا : إن اللحظة جزء دقيق من الزمان ، فهى صغيرة من الناحية الرياضية ، ولكنها منقسـمة بدورها ، ومندرجة فى تيار الزمان بين الماضى والمسـتقبل ، ثانياً : هناك أيضاً اللحظة الحاضرة للزمان فوق — العددى غير المنقسم ، اللحظة التى لا يمكن أن تنحل إلى الماضى والمستقبل ، لحظة الحاضر الأبدى ، التى لا تنقسم ، وهى جزء متكامل مع الأبدية . وهذه هى لحظة « كيركجورد » . واليوم على الأخص ، وفى عصر التكنولوچيا والسرعة — أصبحت مشكلة الزمان مشكلة حادة . فقد خضع الزمان لسرعة جنونية ينبغى على إيقاع الزمان الإنسانى أن يتجاوب معه ، ولم تعد لأية لحظة قيمة داخلية أو أى امتلاء . . بل إنها تفسح المجال سريعاً للحظة اللاحقة ، وكل لحظة وسيلة للحظة التى تتبعها ؛ وكل لحظة يمكن أن تنقسم انقساماً لا نهائياً ، ومن ثم تصبح بغير أساس من الصحة . وعصر التكنولوچيا موجه بأكمله نحو المستقبل . . مستقبل يحدده تماماً سير الزمن[١] . ولا يسنح للأنا أى فراغ — وقد اجتاحها تيار الزمان — أن تؤكد نفسها بوصفها

---

(١) cf. Berdyaev, Man and the Machine.

الخالقة الحرة للمستقبل . وهذه الظاهرة التي نلمسها في يومنا هذا علامة على عصر جديد . وللسرعة القائمة على الآلية المتزايدة للحياة أثر قاتل على « الأنا » الإنسانية ، فقد اجتثت جذور وحدتها وتماسكها . وأدى ظهور الآلة ، والإحالة الآلية للحياة إلى الاحالة الموضوعية القصوى للوجود الإنساني ، وإلى إحالته المادية في عالم غريب . . عالم بارد غير إنساني . وعلى الرغم من أن هذا العالم من صنع الإنسان إلا أنه أساساً معادٍ له . وبتأثير السرعة الفائقة انحلت « الأنا » الإنسانية إلى أجزاء ضئيلة جداً . . إلى مجرد تتابع اللحظات في الزمان المتفرق . وتتصل وحدة الأنا وتكاملها بوحدة الحاضر غير المنقسم وتكامله ، وباللحظة الراهنة في امتلائها . . اللحظة التي هي أكثر من وسيلة للحظة اللاحقة ، باللحظة التي هي أيضاً اتصال بالأبدية . والأنا أساساً فاعلة مبدعة ، ولكنها تفترض أيضاً التأمل الذي لا يمكن ثمة تركيز بدونه ، والذي لا تستطيع الأنا بغيره أن تتحول عن نشاطها الأولى ، أو أن تتحول تحولا موضوعياً وتتجرد من وجودها الحقيقي . و « الأنا » في محاولتها لتحقيق شخصيتها تفتقر إلى التأمل افتقارها إلى النشاط الخلاق . و « الأنا » تعبر عن نفسها في الحركة والنشاط والتجديد الخلاق ؛ ولكنها لكي تحقق نفسها ينبغي أن تكون قادرة على التأمل وعلى البحث العميق وعلى التركيز وتحريرها من الزمان ،

وأخيراً ينبغي عليها أن تتوحد مع اللحظة الحاضرة . وبدون قوة التأمل تتعرض الأنا لخطر الذوبان فى الكون اللامتناهى . وتصبح الأنا الموضوعية جزءاً من الكون اللامتناهى وحركته المتعددة . وحينما تذهب تكن تحت رحمة اللاتناهى (وهو شيء آخر غير الأبدية) وقد كان المفكرون فى القرن التاسع عشر يرون أن اعتماد « الأنا » على اللانهائية الكونية دليل على الجبرية ؛ أما اليوم فإن العلماء — والفلاسفة أيضاً — يفسرون هذه الظاهرة بطريقة مختلفة إذ يميلون إلى أن يجدوا فى هذا الفعل الدائم اللانهائية الكونية ، وفى هذه الحركة الكونية المتعددة مصدراً لعدم التحديد . ويحبذ العلم فى الوقت الحاضر التفسير الإحصائى للقوانين الطبيعية ، وهو على استعداد لقبول عنصر المصادفة[1] . وعلى ضوء هذه النظرية يكون المصير الإنسانى من صنع المصادفة أكثر من أن يكون من صنع الجبرية الطبيعية . غير أن نظرية « اللا — جبرية » التى وضعتها الفزياء الحديثة ، والتى قبلت حركة الذرات الحرة لا تساعد على تخفيف المصير الملقى على كاهل الإنسان . ويمكن أن تكون « اللاجبرية » — أياً كان الأمر — أقل إضراراً للإنسان من الجبرية . وقد أحدثت نظرية النسبية تغييراً عظيما فى التصور الفزيائى للعالم ، وقوضت دعائم النظرية العلمية القديمة عن

(١) cf. Fmile Borel, Le Hasard.

الجبرية ، ولكنها ساعدت على تأكيد الحالة المحزنة للوجود الإنسانى فى العالم الموضوعى . والشر الزمانى الذى يصيب العالم الوضيع يجد ما يؤكده فى جميع النظريات العلمية والفزيائية الرياضية فى هذا الزمان وكلما أصبحت الحياة أكثر آلية ، ازداد شر الزمان عرامة . والنتائج الكاملة لهذا — أياً كان الأمر — يمكن أن تدرك من الداخل ، عن طريق الفلسفة الوجودية .

الفصل الثالث

الزمان والمصير – الزمان ، الحرية والجبرية – الزمان والتناهى – الزمان واللاتناهى .

لا تنفصل فكرة المصير عن فكرة الزمان ؛ وعلى هيئة الزمان نعانى مصيرنا . ومشكلة الزمان هى فى النهاية مشكلة تتصل بعلم أشراط الساعة . وتضفى الفلسفة المسيحية على الزمان دلالة إيجابية ، وهى فى ذلك تختلف عن فلسفات الهند واليونان . والشعور بالزمان معناه الشعور بالتاريخ ؛ والشعور بتاريخ الإنسان الخاص ، وبالتاريخ الكلى . والوجود جزء من الأبدية ، ولكنه يستمد دلالته من الزمان كما يلاحظ يسپرز بحق . وهكذا لا يمكن تعقل الزمان إلا على ضوء المصير الإنسانى . وبتركيز الزمان فى نقطة واحدة ، وبالعمل على امتداد آثار كل فعل جزئى حتى يشمل الأبدية كلها ، دعمت المسيحية الزمان تدعيما ضخما ، ومذهب « التجسد » يقوم على العكس من ذلك على تصور مشتت للزمان ، هو زمان يجيب على نفسه . والزمان الحافل يبشر بالقبول المباشر للأبدية ، أى قبول تلك الحوادث التى لها دلالة أبدية وزمنية داخل

الزمان على السواء . ولكن من المؤكد أنه من أشد ضروب الظلم نتحمل المسئولية على أفعال ارتكبت فى لحظة من لحظات الزمان حتى ولو كانت هذه اللحظة تمتد لتستوعب حياتنا كلها . فالإنسان لا يستطيع فى لحظة منفصلة من الزمان أن يصل مطلقاً إلى ما فى التجربة والمعرفة من امتلاء ، أو أن يصل إلى رحابة الرؤية التى تجعله يتحمل المسئولية إلى الأبد وهو شاعر بذلك . ولا يستطيع المرء أن يتحمل طوال الأجيال القادمة مسئولية ما حدث له فى لحظة واحدة من الزمان ، اللهم إلا إذا كانت هذه اللحظة لا تمثل جزءاً من الزمان ، بل إنها تشارك أيضاً فى الأبدية ، أى إذا كانت قد تجردت عن الزمان . وليس فى طاقة الإنسان أن يحيط بالأبدية فى لحظة من لحظات الزمان ، لأن الأبدية فوق الزمان .

وهنا تتخذ المشكلة شكلا مختلفاً . فإذا أردنا أن نتمثل مصير الإنسان ونهايته من وجهة نظر الزمان المندمج فى الأبدية وحيث تكون مجموع الأزمنة والأبدية نفسها مسئولة عن لحظة من لحظات الزمان ، فمعنى ذلك أننا نحيل المصير الإنسانى إحالة موضوعية ، ونستأصله من جذوره لنحيله إحالة مادية . وفى هذا الضوء يصبح « علم أشراط الساعة » ظاهرة طبيعية تتفق مع التفسير الطبيعى للمذهب « الاسكاتولوچى » eschatological . وبلوغ الأبدية يفترض أن الزمان جزء متكامل من الأبدية ، بدلا من أن يضعه بحسبانه شيئاً

موضوعياً لا متناهياً . . شيئاً يتجرد تماماً من الأبدية فوق الزمانية .
وإعادة التكامل للزمان تتم فى تلك اللحظة التى تقطع التتابع الزمانى للحظات الأخرى وتصبح بدلا من ذلك كلا ذا كيفية أصيلة وغير منقسم . ومثل هذه التجربة عن اللحظة لا يمكن أن تستحيل شيئاً موضوعياً من أجل منفعة المستقبل . أو من أجل الزمان اللانهائى . ويوجد طريقان ممكنان لمعاناة الزمان : أحدهما أن نجرب الحاضر دون تفكير فى المستقبل أو الأبدية ، والثانى أن نجعل من الحاضر والأبدية شيئاً واحدا . والموقف الأول يقوم على النسيان : على انقطاع فى الذاكرة باعتبارها جوهر الشخصية ، والحياة فى الحاضر وسيلة أخرى لتعريفه . وفضلا عن ذلك فإن هذه اللحظة من النسيان قد تخلو من أية قيمة خاصة ، وقد تشير مثلا إلى أن الإنسان يستمتع بحالة من النشوة ، أو تستبد به عاطفة ما ، وهما حالتان لا يبدو أنهما يؤديان إلى الأبدية . أما الموقف الثانى فيتغلب على شر الزمان ، ويفضى بنا إلى الأبدية ، وفى هـذه الحالة لا تكون اللحظة لحظة نسيان ، وإنما تكون على العكس من ذلك لحظة امتلاء خاص تمثل حياة الإنسان تنيرها الذاكرة لا جزءا من حياته المنعزلة . وهكذا تستطيع الروح أن تتغلب على الخوف والفزع من المستقبل . والشر الذى نعانيه فى لحظة من لحظات الزمان لا يؤلف تجربة شاملة ، كما أنه لا يؤثر أى تأثير على ما فى المصير الإنسانى من امتلاء ، لأنها

تجربة ناقصة تعزل الجزء عن الكل . . غير أن هذه الجزئية وهذا الانعزال هما السبب الذى لا يجعل للمصير الإنسانى حلا محدوداً . واللحظة المولدة للشر تظل مستعبدة للزمان ، وتفشل فى بلوغ الأبدية حتى ولو كانت الأبدية مرادفة للجحيم . وينشأ الطابع القاتل للماضى والمستقبل نتيجة لميلنا إلى إحالة الزمان إحالة موضوعية ، وإلى أن نتمثل الماضى والمستقبل باعتبارهما موضوعين يجب علينا الإذعان لهما . ولكن ، ليس للماضى والمستقبل أى وجود أنتولوجى حينما يتحولان إحالة موضوعية بهذه الطريقة ، والواقع أن الماضى والمستقبل ذاتيان ، وهما جزءان من وجود الإنسان الداخلى فحسب . والعقيدة التقليدية عن الجنة والنار هى فى الواقع من نتائج العمليات الموضوعية .

وللماضى كل المظاهر التى تدفع إلى الاعتقاد بأنه قد تحدد ، وهذا هو المعنى الوحيد الذى يمكن أن نتحدث به عن الجبرية . . بيد أن هذا ينطوى أيضاً على الإحالة الموضوعية وعلى الإحالة الخارجية للحوادث الداخلية . فحينما تستحيل الأفعال الداخلية إحالة موضوعية تبدو وكأنها تؤلف سلسلة ضرورية من الحوادث ، وأنها تتطور تطوراً محدداً . ولكن ، من التسرع أن نؤكد أن المستقبل ليس محدداً على أية صورة من الصور ، إذ أنه من الممكن معاناة المستقبل بوصفه حرية ومصيراً ، غير أن المصير يستلزم الحرية أيضاً . ومن ثم فهو ليس مرادفاً للجبرية . وقد أشرت من قبل إلى أن نظرية

الكمية qnantum ونظريات الانفصال فى الفزياء الحديثة تدعو إلى « اللاجبرية » وتنكر القوانين الطبيعية كما كانت تُفهم فى القرن التاسع عشر[١]. واليوم تلعب المصادفة دوراً عظيم الأهمية ، والمصادفة لا تستطيع بطبيعة الحال أن تتلاءم مع أية نتيجة محددة ، والمصادفة أقرب إلى الحرية بصــورة لامتناهية من القوانين الطبيعية[٢] ، و« الأنا » فاعلة حرة ، وهى مصير حينما تعانى المصادفة ، فقد يمكن تفسير لقاء حدث مصادفة ؟ . لقاء له تأثير دائم على مصير الإنسان — بأنه نتيجة للحرية أو القدر ؛ أو قد يكون تحققاً لعلة عليا فى الوجود ، أو علامة من عالم آخر ، ولكنه لن يكون أبداً نتيجة للجبرية . فهنا علاقة بين الزمان والحرية لم تفطن إليه مطلقاً الجبرية المتسمة بالتطور . والزمان موجود لأن التغير موجود ، ولكن التغير يحدث دائماً فى أعمق أغوار الوجود . وإحالة الموضوعية وحدها هى التى يمكنها أن تجعله يبدو نتيجة لسياق محدد ، أو للتطور أو عدم التطور . ولكن هل التغير خيانة للأبدية ؟ هذا الرأى من الآراء الشائعة التى يشترك فى اعتناقها هؤلاء الذين عقدوا العزم على التشبث بإيمانهم فى النظام الثابت

---

(١) راجع مجموعة المقالات التى نشرها لوى بروجلى وفياليتون وغيرهما تحت عنوان : « المتصل والمنفصل » ، وهى مجموعة فى مجــلد واحد تحت عنوان
Les Cahiers de la Nouvelle Journée

(٢) **cf. E. Boutroux, De la Contingence des Lois de la Nature.**

للطبيعة أو المجتمع : غير أن مثل هذا النظام لا وجود له خارج مرحلة موضوعية يمكن أن يصيبها التفكك والتحلل تحت ضغط الأفعال الإبداعية . فالتغير لا يستطيع إذن أن يؤثر على الأبدية ، أو أن يكون خيانة لها ، لأنه لا يتصل بالزمان الأبدى ، وإنما بالزمان الماضى فحسب — الذى يخلق وهم الأبدية ، أما تحول العالم ، وبداية عالم جديد من السموات والأرض فهو أعظم التغيرات وأقطعها . وهذا الشعور دليل على أن الأبدية لا يمكن أن « تعايش » النظام الزمانى .

والشخصية فى علاقة متناقضة مع الزمان ، والشخصية مرادفة للتغير والإبداع المستمر ، وهى مع ذلك ثابتة فى الوقت نفسه ، ومن ثم فهى زمانية من ناحية ما دامت تحقق نفسها فى الزمان ، وهى تتحاشى الزمان من ناحية أخرى كما تتحاشى كل صـــورة من صور الإحالة المادية بحسبانها خطراً على وجودها . والتحولات التى تخضع لها الشخصية خلال وجودها تفترض علوها — أى الفعل الذى تتعالى به على نفسها . وتجربة العلو فى أعماق الوجود الداخلية هى عمل من أعمال العلو ، وليست علواً موضوعياً فُرِض من الخارج ، والعلو الخارجى يحدث فى المستوى الثانوى الموضوعى فحسب ، ويمكن تصور ما هو عالٍ باعتباره تيسراً تتصل به « الأنا » عن طريق عملية باطنة ، وهذا الاتصال الروحى يؤلف فعلا عالياً ينفذ إلى أعمق أعماق الأبدية ، ولا يحتاج إلى الزمان إلا فى العالم الموضوعى . وهكذا

يفضى بنا البحث إلى النظر فى مشكلة « الرؤيا » Apocalypse باعتبارها مشكلة من مشكلات الزمان .

وترجع المصاعب التى تعترض فهم « الرؤيا » وتفسيرها إلى هذه الحقيقة . وهى أنها كأى « اسكاتولوچى » (علم أشراط الساعة) تعد كشفاً عن الطبيعة المتناقضة للزمان ، كما أنها ترمز إلى الصراع بين الزمان والأبدية ، وما ينشأ عن هذا الصراع من متناقضات لا يمكن القضاء عليها . وثمة وسيلتان لتفسير « الرؤيا » : الأولى من وجهة نظر المستقبل والزمان ، والثانية من وجهة نظر الأبدية وما فوق الزمان . وحينما نبحث مشكلة التناهى ، ومشكلة نهاية العالم والإنسان يمكننا أن نسائل أنفسنا : هل هذه النهاية مرتبطة بالزمان — أى بالمستقبل ؟ أم هل هى كامنة فى الأشياء نفسها ، وفى مصير العالم والإنسان خارج فكرة الزمان والمستقبل . ومن الممكن أن نصوغ تناقض الزمان الذى تنطوى عليه « الرؤيا » كالآتى : إن نهاية الزمان . . كل زمان ، وتحقيق الوجود اللازمانى ستتم فى الزمان ، فى المستقبل . وهكذا نجد أن الكشف الرمزى عن الرؤيا يتعلق بالعالم الموضوعى والعالم فوق — الموضوعى على السواء ، وهو تاريخى وفوق التاريخى ، وهو زمانى ، وأعلى من الزمان — أى أبدى . ومن المحال أن نصف الانتقال من الزمان إلى الأبدية أو أن نفكر فى العالم اللازمانى فى عبارات ذلك الجزء من الزمان المفكك

الذى نسميه المستقبل . غير أن التصور يتضمن تناقضاً . لأن اللازمانية معناها إلغاء كل ضروب المستقبل ، بل مجرد إمكانية المستقبل . والمستقبل الذى يسبق اللازمانية ما زال هو مستقبلنا الزمنى الموضوعى ؛ وهذا يجعل من العسير علينا أن نتصور إمكانية انقطاعه فى أية مرحلة وتحوله إلى ما فوق الزمان . ومن الحق أن هذا الحدث لا يمكن أن يقع فى المستقبل . . فى الزمان ، بل على مستوى آخر . فنحن نواجه المستقبل دائماً من مستوى موضوعى للوجود ، أما « اللازمانية » فلا يمكن أن تُواجه من مثل هذا الموقف . فاللازمانية معناها نهاية العالم الموضوعى ، وبلوغ الحياة الروحية الباطنية .

وهكذا نجد أن العقائد والتقاليد التى تتبعها الاسكاتولوجى المسيحية ممتلئة بالمصاعب التى لا يمكن التغلب عليها . . بل إن هذه العقائد والتقاليد لا تلقى أى ضوء على المصير الإنسانى فى انتقاله من الموت إلى نهاية العالم . فكيف يمكن أن نوفق بين موت الإنسان الفردى وبين بعثه مع فناء الكون وبعثه ؟ هـــذا هو التناقض الأساسى فى الزمان ، تناقض المستقبل ، أعنى المستقبل الموضوعى . وإن ما نسميه بالحياة الأبدية ، ليس هو ما نعنيه بالحياة المقبلة . ويؤكد « هيدجر » أن القلق هو الدافع المسيطر على وجود الإنسان الزمانى ، ومقولة « الآنية » Dasein تقوم عنده على أساس الطبيعة المتناهية للزمان ، وعلى فناء الوجود . . فالوجود وجود من أجل

الموت Sein-Zum-Todc . وهكذا نجد أن تعريف الموت عنده هو « الوجود — الموجه — نحو — النهاية » . ويبدو أن « هيدجر » لا يعرف حلا آخر غيره للوجود ، وإلى هذا الحل يمكن أن نعزو طابع التشاؤم العميق فى فلسفته التى لا تلعب فيها الأبدية أى دور . وينطبق هذا القول أيضاً على « برجسون » ، على الرغم من أن فلسفته أشد تفاؤلا ، ذلك أن الديمومة عنده ليست هى الأبدية (١).

وتتعارض فكرة الأبدية مع كابوس الزمان النهائى واللانهائى على السواء ؛ فالزمان ، كما لاحظنا آنفاً هو العلاقة القائمة بين واقع وآخر ، كما أنه يفترض تغييراً فى تلك الوقائع وعلاقاتها بعضها بالبعض الآخر . والتناهى مرادف للموت ، ولكنه يتصل بالزمان والمكان . غير أن هذه الحقيقة وهى أن التناهى هو الموت تعد دليلا على لا تناهى الزمان . . فلو أننا افترضنا نهاية الزمان لوقعنا فى التناقض ، لأنه لو لم يكن الزمان لا متناهياً لانتفت بذلك نهـــاية الوجود ، ولما كان هناك شيء اسمه الموت . فهناك إذن نوعان من اللاتناهى : أحدهما كمى ، والآخر كيفى . وعلى ذلك يمكن الاقتراب من معالجة مشكلة اللاتناهى عن هذين الطريقين ، فاللاتناهى الكمى فانٍ ولكنه يؤكد وجود الزمان اللامتناهى . واللاتناهى الكيفى ينتصر

---

(١) Vide A. Eggenspieler, Durée et Instant.

على الموت ، ويؤكد الطابع المتناهي للزمان والقدرة على معالجة شر الزمان . ويعتقد بعض الفلاسفة من أمثال « رنوفييه » أن كل متناه كامل ، وأن كل لا متناه ناقص . هذا هو على التحديد مثار الجدل فى الفلسفة القديمة ، وهو صحيح من وجهة نظر اللاتناهى ، ولكنه خاطئ فى حدود اللاتناهى الكيفى . والأبدية هى على وجه الدقة هذا اللاتناهى الكيفى ، وهى وحدها التى تقدم حلا لتناقض الزمان . والأبدية تقوم فى العالم فوق — الطبيعى . . بعيداً عن عالم اللاتناهى الكيفى والزمان المنقسم من الناحية الرياضية . والزمان العددى لا يتحكم فى الحياة الداخلية ؛ وشدة هذه الحياة تُعدِّل من طبيعة الزمان ، وتضفى عليه بعداً جديداً . . بيد أن هذه مسألة ينبغى على كل فرد منا أن يحاول كشفها بتجربته الشخصية وحدها . والسعداء لا يحسون بمضى الساعات ، أما الأشقياء فإنهم يتحملون أبدية من العذاب المقيم . وكلنا نعلم كيف يسرع الوقت أو يبطئ وفقاً لشدة الحياة وطبيعة الأحداث التى يتألف منها الوجود الإنسانى . وقد يفقد الطابع الرياضى للزمان كل دلالة ، وقد يستطيع الوجود الإنسانى أن يحرر نفسه من سيطرة الساعة والنتيجة . . ولو كان علينا أن نحصى الساعات ، فلا شك أننا نصبح تعساء . وكذلك يستطيع الإلهام الإبداعى أن يستغنى عن الزمان العددى ، فهو علامة

من علامات الأبدية حينما تتدخل فى الزمان . أما غير الأبدى ، أو ما ليس له أصل أو هدف أبدى . فلا يمكن أن تكون له أية صحة ، والهلاك مُقَدَّر عليه . والزمان الذى لا يشارك فى الأبدية هو زمان منحط ، غير أن الزمان يعد أيضاً لحظة من لحظات الأبدية ، وهذا هو التبرير الوحيد له ؛ وهكذا نرى أن تناقض الزمان مبهم لأن أساسه التناقض .

وتعذب الإنسان مشكلتان أساسيتان يلقيان الضوء على جميع المشكلات الأخرى : مشكلة الأصــل الأساسى ، ومشكلة المستقبل والهدف والغاية . وكلتا هاتين المشكلتين ترتبط ارتباطاً لا انفصام له بفكرة الزمان ، وتشهد كلتاهما بأن الزمان هو حقاً مصير الإنسان الداخلى . . بيد أن البداية والنهاية ، الأصل والغاية ، تمتد عبر الزمان . وزمانية الوجود الإنسانى نتيجة لحالة منحطة على الرغم من أن طبيعته الأساسية فوق — الزمان . غير أن المسار الزمانى للطبيعة الإنسانية محصور فى المرحلة الوسطى التى تتعرض لشر الزمان المميت . ولهذا السبب فإن الزمن زاخر بالحنين إلى الماضى وإلى المستقبل على السواء ، والخوف من المستقبل هو إلى حد ما خوف من الموت ، وهذا بدوره خوف من الجزاء . وهذا الخوف يثيره فى النفس الجانب الزمانى من المصير الإنسانى ، وافتقار الزمان إلى التناهى — أى الخوف من الإحالة المادية اللامتناهية . وما نخافه من المستقبل

ليس هو الفعل وإنما الموضوع ، وليس ما نستطيع أن نخلقه ، بل ما يمكن أن نحتمله : وقد يوحى إلينا المستقبل بالأمل أو الجزع ، وعلى كل إنسان أن يحيا رؤياه الداخلية التى تقوم على التناقض الأساسى [للزمان والأبدية ، والتناهى واللاتناهى . وهذه « الرؤيا »] تكشف عن السبل التى نستطيع بها تحقيق شخصياتنا : وهكذا نواجه من جديد مشكلة الشخصية .

التأمل الخامس

الشخصية والمجتمع والاتصال الروحى

الفصل الأول

الأنا والشخصية – الفرد والشخصية – الشخصية والشيء – الشخصية والموضوع

مشكلة الشخصية هي المشكلة الأساسية في الفلسفة الوجودية[1] . وأنا « أنا » قبل أن أصبح شخصية . فالأنا أولية ولا اختلاف فيها أو تنوع ، وهي لا تفترض مذهباً في الشخصية . الأنا مفروضة منذ البداية ، أما الشخصية فمطروحة للبحث . وغرض « الأنا » تحقيق شخصيتها ، وهذا يجرها إلى صراع لا ينقطع ؛ والشعور بالشخصية ومحاولة تحقيقها مفعمان بالألم . وكثيرون يؤثرون اطراح شخصيتهم على احتمال العذاب الذي يجلبه عليهم تحقيق هذه الشخصية . وترتبط فكرة الجحيم التي لا يعرف الوجود اللاشخصي عنها شيئاً — بهذه المحاولة الإنسانية للمحافظة على الشخصية وتنميتها . وليست الشخصية

---

(١) كان هذا الكتاب قد وجد طريقه إلى المطبعة عندما وقعت على كتاب هارتمان الجديد Das Problem des geistigen Geist . ومضمون هذا الكتاب خليق بالاهتمام، بيد أن تعريفي للموضوع يختلف اختلافاً أساسيا عن تعريف هارتمان ، ومن ذلك مثلا أنني لا أعترف بوجود روح موضوعية ، لأن الروح لا يمكن أن تكون موضوعية .

هي الفرد[1] ، لأن الفرد مقولة بيولوچية طبيعية لا تشمل النبات والحيوان وحدهما ، ولكنها تشمل أيضاً الحجر والزجاج والقلم . . أما الشخصية فمقولة روحية ، هي الروح محققة لنفسها في الطبيعة ، والشخصية هي التعبير المباشر عن صدمة الروح لطبيعة الإنسان الجسدية والنفسية . وقد لا يتمتع فرد لامع بأية شخصية . وقد يكون بعض الرجال الذين يتمتعون بمواهب عظيمة وبالفردية ممن لا شخصية لهم ، بل قد يكونون عاجزين عن بذل المجهود الذي يتطلبه تحقيق شخصياتهم ؛ وقد نقول عن شخص ما إنه يفتقر إلى الشخصية ، ولكننا لا نستطيع في الوقت نفسه إنكار فرديته . وكان كل من « مين دي بيران » و « راڤيسون » يعتقد أن الشخصية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمجهود البشرى الذي لا ينفصل بدوره عن العذاب ، وهذا المجهود متحرر من كل تحديد خارجي . والشخصية ، فوق الطبيعة ، وهي تتصل بالله اتصالا حميماً ، وهي تفترض ما فوق — الشخصي ، ولا يمكن أن توجد إلا من أجل قوة عليا ومضمون فوق — شخصي . والشخصية قبل كل شيء مقولة من مقولات القيمة axiological ، هي تحقيق لغاية وجودية ، أما الفرد

---

(١) يميز « ماريتان » من وجهة نظر الفلسفة التومية (نسبة إلى القديس توما الأكويني بين الفرد كجزء ، والشخصية ككل . انظر كتابه « النظام الزماني والحرية » .
Du Règime temporel et da la Liberté

فلا يفترض بالضرورة مثل هذه الغاية ، ولا يضفي على الحياة أية قيمة من ناحية أخرى .

والشخصية ليست جوهرية بأي معنى من المعاني ، وتصورها على أنها جوهرية معناه أن نتخذ موقفاً طبيعياً لا وجودياً . ويعرّف « ماكس شيللر » الشخصية تعريفاً أكثر صحة بأنها اتحاد أفعالنا بإمكانيات هذه الأفعال(١) . ويمكن تعريف الشخصية أيضاً بأنها وحدة معقدة ، مؤلفة من الروح والنفس والجسم . فإن أي وحدة روحية مجردة ينقصها التنوع والتعقيد لا يمكن أن تؤلف شخصية ، فالشخصية شاملة إذ تستوعب الروح والنفس والجسم جميعاً . والجسم جزء متكامل مع الشخصية ، وله مكانه لا في المجال المادي فحسب ، بل في المجال الإدراكي أيضاً .

والشخصية رمز أيضاً على التكامل الإنساني ، وعلى القيم الدائمة ، وعلى صورة ثابتة فريدة خلقت وسط تدفق لا ينقطع جريانه . وبهذه الطريقة تحفظ الذاتية الفردية للجسد رغم التجدد التام والتغير اللذين يعتريان تركيبها المادي . وتفترض الشخصية شيئاً أبعد من ذلك ألا وهو وجود مبدأ مظلم عنيف لا عقلي ، كما تفترض قدرة في الروح على معاناة الانفعالات العارمة ، وكذلك تفترض أيضاً انتصار الروح النهائي

---

(١) Max Scheller, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik.

الدائم على هذا المبدأ اللامعقول . وعلى الرغم من أن جذور الشخصية تمتد فى اللاوعى ، فإن الشخصية تقتضى وعياً ذاتياً حاداً ، وشعوراً بوحدتها وسط ما يحيط بها من تغير . والشخصية مرهفة الحس بالنسبة لكل تيارات الحياة الاجتماعية والكونية ، وهى مفتوحة على عديد متنوع من التجارب ، ولكنها تحاذر من أن تفقد ذاتيتها فى المجتمع أو فى الكون ، والنزعة الشخصية تتعارض مع وحدة الوجود الكونية والاجتماعية على السواء . ومهما يكن من أمر فللشخصية الإنسانية مضمون وأساس ماديّان ، وهى لا يمكن أن تكون جزءاً من أى كلٍّ اجتماعى أو كونى(١) ، فإن لها صحة validity مستقلة تمنعها من أن تتحول إلى وسيلة . وهذه بديهية من النوع الأخلاقى . . . ذلك النوع الذى مكّن « كنت » من التعبير عن حقيقة خالدة بطريقة شكلية خالصة . وليست الشخصية من وجهة النظر الطبيعية سوى جزء دقيق من الطبيعة ؛ وهى من وجهة النظر الاجتماعية جزء ضئيل من المجتمع ؛ ولكنها من وجهة النظر الوجودية والفلسفة الروحية لا يمكن أن نتصور الشخصية على أنها شىء جزئى فردى فى مقابل ما هو عام أو كلى . وهذا القضاء الذى يميز الحياة الطبيعية والاجتماعية لا يمكن أن ينطبق على الشخصية الإنسانية ، وما فوق — الشخصى

---

(١) انظر كتاب ليفى برول القيم « النفس البدائية » L'Ane Primitive وخاصة فيما يتعلق بالعلاقة بين الفردى والجماعى فى المجتمعات البدائية .

يساعد على بناء الشخصية ، بينما يكوّن العام أساس الجزئى دون أن يحوّل الشخصية إلى وسيلة . وهنا يكمن سر الشخصية : سر يقوم على تعايش النقيضين . والخطأ الذى تقع فيه النزعة إلى الشمول — التى كان ينبغى أن تجعل من الشخصية جزءاً عضوياً من العالم — يكمن فى تصورها اللاعضوى للشخصية . وجميع النظريات الاجتماعية ذات طابع لاشخصى . وهى تخلع على الشخصية وظيفة عضوية بحتة . وينبغى علينا لكى نفهم الشخصية أن نلتمس العلاقة بين الجزء والكل لا من وجهة النظر الطبيعية ، بل من وجهة النظر التقويمية axiological ؛ فالشخصية لا يمكن أن تكون جزءاً على الإطلاق ، ولكنها دائماً كل واحد ؛ وهى لا يمكن أن تكون من معطيات العالم الخارجى أبداً ، ولكنها من معطيات العالم الداخلى للوجود دائماً أبداً . وهى ليست موضوعاً ، ولا مكان لها فى العالم الموضوعى المجرد . هى ليست من هذا العالم ، وحينما أواجه « الشخصية » فإننى أكون فى حضور « أنت » هى ليست موضوعاً أو شيئاً أو جوهراً ، كما أنها ليست صورة موضوعية للحياة النفسية — أى موضوع علم النفس . وهكذا يصبح انتصار الشخصية إلغاء للعالم الموضوعى . وللشخصية « صورة » image — أى شكل عينى ؛ بيد أن هذه الصورة تعبر عن كل ، وليست جزءاً على الإطلاق . والشخصية هى التحقق الذى يتم داخل الفرد الطبيعى لفكرته ، أو للغرض الإلهى الذى يسعى إليه . وهى لذلك

تفترض الفعل الخالص ، والانتصار على الذات . الشخصية روح ، وهى على هذا الأساس مضادة للشيء ولعالم الأشياء . . عالم الظواهر الطبيعية ، وهى تكشف عن عالم الناس . . عن عالم الكائنات العينية بفضل علاقاتهم واتصالهم الوجودى . والشخصية تفترض الانفصال . ومن ثم فهى تتنافى مع الواحدية . ولأنها ضمير فهى لا يمكن أن تتحدد بأى تركيب نفسى — فزيائى ، بل تمتد جذورها فى نظام آخر . الشخصية حياة واحدة فريدة وتاريخ . والوجود تاريخى دواماً .

وعلى الرغم من أن فلسفة « شترن » ذات نزعة عقلية أساسية إلا أنها شخصية فى وضعها للتعارض بين الشخصية والشيء[1] ، وهو تمييز يحل محل التمييز القديم بين الروح والمادة . ويعرّف « شترن » الشخصية بأنها ذلك الشيء الوجودى الذى يستطيع أن يؤلف — رغم ما فيه من تعدد — وحدة ذات أصالة وقيمة ، وهو رغم كثرة وظائفه الجزئية — وحدة تتميز بالاستقلال والغائية . وهذا التمييز صحيح من وجهة النظر الفزيائية كما هو صحيح من وجهة النظر النفسية . والصفة الأساسية للشخصية فى نظر « شترن » هى الوحدة المتعددة ، الشخصية كلٌّ متكامل ، وليست حاصلا لمجموع الأجزاء ، وهى غاية فى ذاتها ، بينما « الشيء » وسيلة لغاية ما .

---

(١) يمكن أن نجد عرضا موجزا لهذه النظرية فى كتابه **Grundgedanken der personalistischen Philosophie** أما كتاب شترن الرئيسى فهو **Person und Sache. System der Philosophischen Weltanschauung**

والملكة التي تجعل من الإنسان فاعلا حراً هي الصفة الأساسية للشخصية . ويضع « شترن » نظاماً تصاعدياً لشخصيات يتجاوز بعضها البعض الآخر ، بل إنه يتورط فيضع الأمة فى هذا النظام التصاعدى(١) . وهنا يكمن التهافت فى مذهبه ، فالأمة فرد ، ولكنها ليست مقولة شخصية . غير أن « شترن » استطاع على الرغم من ذلك أن يميز عدداً من السمات الخاصة التي تفرق بين الشخصية والشيء . ولكن تعريفه عقلى كالغالبية العظمى من التعاريف ، ومن ثم فإن مذهبه الشخصى لا يمكن أن يدعى أنه وجودى بالمعنى الصحيح ، وماهية الشخصية تفلت من بين يديه ، ونزعته الشخصية ليست إنسانية على الأخص لأن مقولة الشخصية عنده تشمل الموضوعات والمجموعات التي لا يعود فيها الانسان مركزاً للاهتمام . وأهم الصفات التي تميز الشخصية عن « الشيء » هو أنها تستطيع معاناة الحزن والفرح ، وهى تمتلك تلك الحساسية التي تفتقر إليها — الحقائق فوق — الشخصية ، والشعور بمصير فريد غير منقسم هو أهم مقوماتها . وهذا هو الجانب اللاعقلى المطلق من وجود الشخصية ، بينما تؤلف حرية الاختبار جانبها العقلى . والصفة الأساسية للشخصية لا تقوم فى علمها بالغايات ، وإنما فى

---

(١) ويدعو جرڤتش إلى مذهب مضاد للفردية cf. G. Gurvitch, L'Ideé de Droit Social حيث لا يوجد نظام تصاعدى ، وهو بذلك مدين « لكراوس » و« برودون » بشكل واضح .

قدرتها على تحقيق خليط متناقض من الحرية مع المصير المكتوب أو المقدّر حينما تجتاز مصيراً محفوفاً بالمكاره .

ومن طريف ما يذكر أن الكلمة اللاتينية "persona" معناها قناع ، ولهذه الكلمة ارتباطات مسرحية ، فالشخصية هى أساساً قناع يستخدمه الإنسان لا ليظهر به أمام العالم فحسب ، بل ليحمى نفسه من تعاسته أيضاً . وهكذا نجد أن التمثيل والعرْض لا يرمزان إلى رغبة الإنسان فى تمثيل دور الحياة فحسب ، وإنما يرمزان أيضاً إلى حاجته لحماية نفسه من العالم المحيط به ، وإلى الاحتفاظ بذاتيته فى أعماق الوجود[1] . وللغريزة المسرحية دلالة مزدوجة ، فهى من ناحية نتيجة لظروف الإنسان الاجتماعية وحياته وسط أقرانه من الناس الذين يود أن يمثل بينهم دوراً ، وأن يشغل مركزاً . فالغريزة المسرحية اجتماعية بطبعها ، وهى ترمز من ناحية أخرى إلى توحد « الأنا » مع « أنا » أخرى أو حلولها فى شخصية أخرى وهـذه بلا شك علامة على أن الشخصية قد أخفقت فى التغلب على عزلتها فى المجتمع ، وفى الاتصال الطبيعى بين الناس ، والإنسان وحيد دائماً فى تنكره . وقد حاولت الطقوس الديونيزيوسية الانتصار على العزلة بإلغاء الشخصية . والعزلة لا يمكن القضاء عليها حقاً إلا بالاتصال الروحى ، وبمعرفة العالم الروحى ، لا فى العالم الاجتماعى المألوف بين

---

(١) انظر الكتاب المذكور آنفا من تأليف « إفراينوف » Evreinoff

الناس وما بينهم من علاقات موضوعية . وحينما يتحقق الاتصال الروحي الحقيقي تصبح الشخصيةُ نفسها ؛ وتخضع لما تمليه عليها طبيعتها بدلا من أن تحل في « أنا » أخرى ، وهي تتحد مع « الأنت » وتحتفظ بذاتيتها في الوقت نفسه ، ولكن حينما تنغمس الشخصية وسط الجموع . . وسط العالم الموضوعي ، فإنها تسعى لأن تلعب دوراً مرسوماً ، وأن تحل في الآخرين ، ومن ثمّ تكف عن أن تكون شخصية ، بل مجرد شخص أو فرد . والمركز الاجتماعي يتطلب عامة القيام بدور ، واتخاذ قناع ، وتجسيد شخصية مفروضة من الخارج . غير أن الشخصية في المستوى الوجودي والمستوى فوق — الطبيعي وفوق — الاجتماعي ، تصر على أن تكون نفسها ، ويسعى الإنسان للعثور على انعكاسه الخاص في ملامح إنسانية أخرى — أي في « الأنت » — وهذا الشوق إلى الانعكاس انعكاساً حقيقياً كامن في الشخصية وصورتها ، وهذه الصورة تبحث عن مرآة أمينة ، وهذا بدوره ينطوي على شيء من النرجسية ، والحب ، وصورة المحب ، مرآة أمينة ، هي هذا الاتصال الروحي المنشود ؛ وثمة شيء يبعث على الأسى في التصوير الفوتوغرافي الذي لا يعكس الملامح العاشـــقة وإنما يحيلها إحالة موضوعية ، وبذلك يسلبها تعبيرها الصحيح .

وليس ثمة ما هو أكثر دلالة ، ولا أكثر قدرة على انعكاس

سر الوجود من الصورة الإنسانية [1] ، وهى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلة الشخصية ، وهى كشعاع من الضوء الصادر عن العالم الملفع بالأسرار للوجود الإنسانى — الذى يعكس العالم الإلهى أيضاً — تهتك حجب العالم الموضوعى . وبفضل ذلك تستطيع الشخصية أن تدخل فى اتصال روحى مع شخصيات أخرى . ولا مجال للمقارنة بين الإدراك الحسى للملامح وبين الظاهرة الفزيائية ، فتلك اتصال النفس بالروح ، ومن الواضح أن الإنسان كائن متكامل غير منقسم إلى جسد وروح ، وإلى جســد ونفس ، فهو يرمز إلى انتصار الروح على مقاومة المادة ، وهذا هو حقاً تعريف برجسون للجسد ، ولكنه ينطبق قبل كل شىء على الصورة الإنسانية ، وليس تعبير العينين موضوعاً أو ظاهرة فزيائية ، فهو التحقق الخالص للوجود ، وظهور الروح فى صورة عينية . والموضوع يخدم الغايات الإنسانية فحسب ، والصورة الإنسانية لا وجود لها إلا من أجل الاتصال الروحى . وقد لاحظ « شترن » بحق أن وجود الشخصية وراء ما هو نفسى وفزيائى .

وقد تستطيع « الأنا » تحقيق نفسها ، وأن تصبح شخصية ، ولكن هذا التحقيق يصاحبه دائماً وأبداً التحديد الذاتى وخضوع

---

(١) cf. M. Picard, Das Menshengesicht.

الذات الحر لما هو فوق — الشـــخصى ، وإبداع القيم فوق — الشخصية ، والهروب من الذات ، والنفاذ إلى ذوات أخرى .
وقد تظل الذات أيضاً عاكفة على نفسها مستغرقة فيها ، عاجزة عن أن تكون فى توحد مع الآخرين ، غير أن التركيز الذاتى قاتل لتطور الشخصية ، وهو العقبـــة الكبرى فى سبيل تحققها ، أما التطور الحر للشخصية فيستبعد الاهتمام بالذات ، ويقوم كلية على تطلع الذات إلى الاتصال بالـ « أنت » والـ « نحن » . والشخص الممركز حول نفسه خال من كل شخصية ومن كل شعور بالواقع ، والعالم الذى يعيش فيه يموج بالتهاويل والأوهام والسراب . أما الشخصية فتفترض الشعور بالوقائع والقدرة على فهمها . وتفضى الفردية المتطرفة إلى انتفاء الشخصية ، والشخصية اجتماعية من وجهة النظر الميتافيزيقية لأنها تشعر بالحاجة إلى الاتصال بالآخرين : وعلم الأخلاق ذو النزعة الشخصية يتجه أيضاً ضد النزعة إلى التمركز حول الذات[1] التى تهدد احتفاظ الإنسان بذاتيته ووحدته وشخصيته . والتمركز حول الذات يمكن أن يؤدى حقيقة إلى تحطيم هذه الذاتية وتفتيتها إلى لحظات متميزة غير مرتبطة بأى خيط من خيوط الذاكرة ، والرجل العاكف على نفسه قد لا تكون له أية ذاكرة ، بل قد يفتقر إلى ماهية الذاتية الشخصية ووحدتها نفسها . والذاكرة ظاهرة روحية ،

(1) cf. Berdyaev, The Destiny of Man.

وهى محاولة روحية للمحافظة على وجود الإنسان من تأثير الزمان الذى يصيبهما بالتفكك . وتأثير الزمان الضار هو تفكيك وحدة الشخصية إلى أجزاء منفصلة ، غير أن هذا الضرر لا قدرة له على خلق شخصية متكاملة على صورته ، وهكذا يبقى دائماً عنصر من عناصر الخير ، والنضال من أجل الاحتفاظ بالشخصية يوجه أيضاً ضد جنون العظمة ، وضد الجنون عامة . والتوقف عن هذا النضال قد يؤدى إلى اختلال القوى العقلية وفقدان كل إحساس بالواقع : وتعانى النسوة المصابات بالهستيريا من اختلال التوازن عادة ، وهن يستغرقن فى « الأنا » ، وهى حالة ذهنية مدمرة تماماً للشخصية : والشخصية المنقسمة نتيجة أيضاً لهذا التمركز حول الذات . والنزعة الانعزالية — وإن لم تكن غير رياضة ذهنية فى الفلسفة — مرادفة فى علم النفس لانتفاء الشخصية ، وإذا كانت « الأنا » مكتفية بذاتها ، فلا مجال لإثارة مشكلة الشخصية . وثمة أشكال مختلفة من الأنانية ، بعضها سطحى شائع ، وبعضها الآخر متطرف مثالى . والمثالية الأنانية ليست ملائمة بحال لتطور الشخصية . والفلسفة المثالية كما ظهرت فى الفلسفة الألمانية فى القرن التاسع عشر تؤدى مباشرة إلى النزعة اللاشخصية ، ويتضح ذلك خاصة فى نظرية « فخته » عن « الأنا » التى انتزع منها كل الصفات الإنسانية . وتتجلى الآثار الضارة لهذه النزعة اللاشخصية فى مذهب « هيجل » خاصة عن الدولة .

والواحدية فى أية صورة من صورها لا تتفق مع النزعة الشخصية : وفكرة الشخصية تقتضى الثنائية . والمذهب الواحدى عن « الأنا » الكلية لا يتفق فى شىء مع مذهب الشخصية . ومهما يكن من أمر فإننا قلما نعثر على النزعة الشخصية فى الفلسفة[1] . والمذاهب العقلية كلها واحدية بلا استثناء ، وقد ظل لغز الشخصية محيراً أشد الحيرة للفكر الفلسفى باعتباره أكثر الألغاز اعتمادا على الوحى لحله . وليست الشخصية ظاهرة طبيعية — كما هى الحال بالنسبة للفرد ، كما أنها ليست من معطيات العالم الطبيعى أو الموضوعى . والشخصية صورة خلقت على مثال الله[2] ، وهذه هى دعواها الوحيدة للوجود ، فهى تنتسب إلى النظام الروحى ، وتكشف عن نفسها فى مصير الوجود : وجوانب المعرفة التى تعزو الصفات الإنسانية إلى الله ترتبط ارتباطاً وثيقاً — رغم ما تقوم به من تشويه غالباً — بمصير الشخصية ، وبالتشابه المباشر بين الصورتين الإلهية والإنسانية ، وهذا أقوى دليل على التمييز الحقيقى بين الشخصية والتمركز حول الذات .

ويوجد الأساس الأنتولوجى للشخصية الإنسانية تبعاً للمسيحية — فى القلب الذى لا يمثل عنصراً متبايناً للطبيعة الإنسانية ، بل كلاً متكاملا ، وهى تمثل أيضاً ماهية المعرفة الفلسفية للإنسان ، والذكاء

---

(١) يعتقد الأب « لابرتونيير » أن النزعة الشخصية هى الفلسفة المسيحية الوحيدة ، وقد بدأت الفلسفة الشخصية « بمين دى بيران » .

(٢) هذه هى النظرية المسيحية وهى تخالف معتقدات المسلمين .

وحده لا يمكنه أن يؤلف مثل هذا اللباب للشخصية الإنسانية ؛ وفضلا عن ذلك فإن علم النفس وعلم الإنسان المعاصرين يرفضان التقسيم القديم للطبيعة الإنسانية إلى عناصر عقلية وإرادية ووجدانية ، فالقلب ليس واحداً من هذه العناصر المتميزة ، وإنما هو موطن الحكمة ، وعضو الضمير الأخلاقى ، والعضو الأعلى لكل تقويم .

ومن الضرورى التمييز بين المعنيين اللذين يمكن بهما تفسير فكرة الشخصية ، ذلك أن وجـــود الشخصية وجود متميز أصيل ، ولا ارتباط بينه وبين أى وجود آخر . والفكرة التى تكمن وراء الشخصية أرستقراطية بمعنى أنها لا تستطيع أن تقبل أى تشويش ، وإنما تقتضى الاختيار ومستوى كيفياً معيناً ، وهكذا تصبح مشكلة الشخصية مشكلة عامة هى مشكلة الشخصية التى لها رسالة معينة ، وهدف فى الحياة ، ولها القوة الخلاقة للوصول إلى هذا الهدف . وانتشار الأشكال الديموقراطية فى مجتمع ما قد يساعد على تحطيم الشخصية ، والوصول إلى مستوى عام عادى وإحالة الناس جميعاً إلى هذا المستوى ، وأخيراً خلق شخصيات « لا شخصية » : وهذا التأكيد يمكن أن يغرينا باستنتاج أن أساس التاريخ والحضارة يقوم على تنمية عدد ضئيل من الشخصيات الاستثنائية ذات أصالة كيفية وذات مواهب إبداعية خارقة ؛ وقد نستنتج من ذلك أن الغالبية العظمى من البشر قد قدر عليهم أن تبتلعهم حياة لا شخصية مغمورة ؛

وربما كان هذا الحل مقبولا من وجهة النظر الطبيعية ، ولكنه ليس كذلك بالنسبة للمسيحية ، إذ تؤكد المسيحية أن لكل إنسان القدرة على أن يصير شخصية ، وينبغى أنه تتاح له الفرصة ليصل إلى هذه الغاية . ولكل شخصية إنسانية قيمة باطنية ، وكل الناس سواء أمام الله ؛ وكلهم مدعوون لاقتسام الحياة الأبدية والمشاطرة فى مملكة الله ؛ وما نجده من عدم مساواة عميقة الجذور بين مواهب الناس وصفاتهم ورسالاتهم وسجاياهم لا تناقض هذا الغرض . وتقوم المساواة فى حالة الشخصية على أساس نظام تصاعدى للصفات الأصيلة المتنوعة ؛ ولا يتحدد عدم المساواة الأنتولوچى بين الناس بالمركز الاجتماعى الذى يعد انقلاباً للنظام التصاعدى الصادق ، وإنما تحدده صفاتهم الحقيقية ومواهبهم ومزاياهم . وهكذا يمزج مذهب الشخصية بين المبادئ الأرستقراطية والديموقراطية وأى مذهب ميتافيزيقى يقوم على أساس المبادئ الديموقراطية الخاصة خليق بأن يسىء فهم مشكلة الشخصية ، وإساءة الفهم نتيجة لخطأ روحى أكثر من أن تكون نتيجة لخطأ سياسى .

الفصل الثانى

الشخصية والعام – الشخصية والنوع – الشخصية وما فوق – الشخصى – الواحدية ومذهب الكثرة – الواحد والمتعدد .

ترتبط مشكلة الشخصية أيضاً بمشكلة الجزئى والكلى التقليدية كما تنظر إليها الفلسفات الواقعية والاسمية ، ومن الشائع أن المذهب الاسمى أكثر ملاءمة للشخصية من المذهب الواقعى . ولقد مالت التيارات الفردية فى الفكر الأوربى إلى أن تكون اسمية دائما ؛ بينما لم تقم مشكلة الشخصية أو الفردية فى الفلسفة اليونانية بأى دور على الإطلاق ؛ وكان من الظاهر أن الأفلاطونية غير قادرة على إدراك إمكانية الانتقال من العدم إلى الوجود ، إذ كانت ترى أن الوجود أصبح فردياً حين أضيف إليه العدم فحسب ، وأن الوجود يصبح عاماً حين نجرده من العـــدم . بيد أن مشكلة « العام » قد أسىء وضعها فى أغلب الأحيان لأن أصلها الاجتماعى والموضوعى كان من نصيبه التجاهل عادة . و « العام The general » ليس مقولة وجودية ، ولكنه مقولة اجتماعية بحتة . و « العام » – باعتباره مضاداً

لما هو فردى — لا يكون حقيقياً إلا إذا كان هو نفسه فردياً فريداً ، أما العام اللافردى فهو مقولة منطقية أكثر من أن يكون مقولة أنتولوچية ، ودلالته المنطقية تتحدد بدرجة الاتصال القائمة بين وعيين لا رابطة من الاتصال الروحى بينهما ، وبعبارة أخرى ، مادامت اللفظتان : موضوعية واجتماعية ، مترادفتين فإن طبيعتهما أساساً اجتماعية . وتصور « العام » نشأ نتيجة لظروف اجتماعية لا صلة بينها وبين الاتصال الروحى ، وهذا التصور — أى تصور العام — يقيم نوعاً من الذاتية يجعل الاتصال العادى ممكناً ، ولكنه لا يفيد من ناحية خلق « الألفة » ، أو « الاتصال الروحى » الداخلى : وهـــذا هو حقاً العامل الحاسم فى مشكلة الشخصية . والعمليات الموضوعية والاجتماعية تفضى بنا إلى العدد الذى يصبح مقياساً للأشياء جميعاً فى مجال « العام » ، وقانون العدد يتحكم فى المجتمع ، بل تمتد سيطرته أيضاً على المعرفة فى شكلها الاجتماعى . وحيثما يسود قانون العدد ، ويتعايش الجزء مع الكل ، فهنا نواجه الموضوع باعتباره عقبة فى سبيل الوجود الحقيقى أو الحياة الروحية . والحياة الروحية لا تحسب حساباً للعدد ، وإنمـــا رمزها « الوحدة » unity ، وهى لا تهتم بمقولات العالم المنقسم ، أو الكل أو الجزء ، أو العام والفردى . ويرى « كيركجورد » من وجهة النظر الدينية أن للفرد الأولوية على النوع ، وأنا على استعداد تام لتأييد هذا الرأى على شرط أن تحل

كلمة « الشخصية » محل كلمة « الفرد » وهى تنتمى إلى المقولة ذاتها التى تنتمى إليها فكرة النوع . وحينما نعرف الشخصية فمن المهم أن ندركها على أنها كل ، وليست جزءا ، بل ولا يمكن أن تكون جزءاً فى لحظة من اللحظات . وليست الشخصية شيئاً جزئياً فى مقابل ما هو عام ، وهى لا يمكن أن تكون جزءاً بالنسبة للمجتمع أو بالنسبة لأى كل عام إلا حينما تتحول تحولا موضوعياً . بيد أن الشخصية لا يمكن أن تكون من الناحية الباطنية جزءاً من أى جنس كالطبيعة أو المجتمع . . الشخصية روح وهى تنتسب إلى عالم الروح الذى يتجاهل تماماً كل ارتباط بين الجزء والكل ، بين الفردى والعام .

والعزلة هى النتيجة المباشرة للضغط الذى يفرضه العالم الطبيعى والاجتماعى على الشخصية لتحويلها إلى موضوع ؛ ولكن ، للشخصية وظيفة خالقة عليها أن تمارسها فى الحياة الاجتماعية والكونية ؛ ومن الناحية الروحية لا يمكن عزل الشخصية لأنها تفترض وجود الآخرين . : وجود « الأنت » و « نحن » دون أن تصبح فى الوقت نفسه جزءاً أو وسيلة . وعزلة الأنا تتولد عن وجودها الموضوعى ، وتحدث فى العالم الطبيعى وحده . ويتمثل عدم انطباق مقولة العدد على الشخصية أحسن تمثيل فى هذه الحقيقة وهى أن شخصية إنسانية واحدة قد تكون أفضل من شخصين ، أو من عدد كبير من

الأشخاص ، بل من مجتمع بأسره . فليس عشرة رجال ضعف خمسة ، وليس مائة عشرة أضعاف عشرة .

والشخصية هى المقولة الرئيسية فى المعرفة الوجودية ، وكلتا النزعتين الجزئية والكلية سواء فى الخطأ باعتبارهما نتاج الفكر العقلى الخالص الخاضع لقوانين العالم الموضوعى . والتضاد القائم بين الكلى والجزئى تضاد موضوعى خاص . وليست الشخصية شيئاً متحيزا أو جزئيا ، وهذا واضح فعلا فى أنها لاتؤلف مطلقا جزءا من شىء . والجزئى لا يمكن أن يحيط بالكلى ، وخطأ النزعة الجزئية يكمن فى محاولتها إضفاء صفة الكلية على الجزئى ، وهذه بلا شك محاولة خطيرة . ولأن للشخصية مضمونا كليا ، فإنها تتميز عن الجزئى والتحيز على السواء ، وهى تستطيع أن تفعل ما لا يستطيع جزء ما أن يتطلع إليه ، فهى تستطيع أن تحقق نفسها فى أثناء العملية التى تجعل بها مضمونها كليا . فهى وحدة وسط التعدد ، ومن ثم تستطيع أن تفهم الكون . أما من وجهة نظر العالم الموضوعى ، فإن وجود الشخصية تناقض ما فى ذلك شك ، فالشخصية هى التضاد المجسد للفردى والاجتماعى ، للصورة والمادة ، للمتناهى واللامتناهى ، للحرية والمصير . ولهذا السبب فإن الشخصية لا يمكن أن تكون كلا كاملا ، لأنها ليست من المعطيات الموضوعية ، فهى تشكل

وتخلق نفسها لأنها ديناميكية ، وهى أساسا اتحاد المتناهى باللامتناهى ، ومن الممكن أن تنحل إلى لا شيء عندما تتخطى حدودها ودعامتها ، وحينما تنتقل إلى اللامتناهى الكونى . ولكن الشخصية لا يمكن أن تكون صورة أو مشابهة لله إن لم تكن لها قدرة لا متناهية ، فما من شيء جزئى يستطيع أن يحيط بهذا المضمون اللامتناهى ، والشخصية هى وحدها التى تستطيع القيام بهذا الدور لأنها غير منقسمة ، وفى هذا يكمن سرها الرئيسى . والشخصية الإنسانية هى وحدها التى تمثل النقطة التى تتقاطع عندها عوالم متعددة لا يتضمنها أحد هذه العوالم تماما . ولهذا فإنها لا تنتسب إلا انتسابا جزئيا — لأى مجتمع أو دولة أو طائفة ، أو حتى للكون ، ومن ثم فإن الشخصية توجد على مستويات متعددة ، ووجود المستوى الواحد الذى تدعو إليه الواحدية لا يمكن إلا أن يقضى على أساس الشخصية ويحطمه ، وما دامت الشخصية شاملة ، فإنها لا تقتصر على مستوى معين أو نظام خاص ولو أنها تفرض حقيقة تتجاوز دائما إدراكها المباشر . والمذهب الاسمى الذى يتخذ طابعا منطقيا لا يستطيع أن يضع الأسس لمذهب فى الشخصية ، لأنه يميل إلى تقسيم الواقع وتفكيك الشخصية ، وبالتالى فهو عاجز عن إدراك الشخصية باعتبارها كلا .

والأفلاطونية ليست فلسفة شخصية ولكنها فلسفة ذات مبادىء

عامة ، والوحي المسيحي باعتباره متضمنا لفكرة الشخصية ، ومن ثم لا يستطيع أن يعبر تعبيراً ملائماً عن طريق المقولات الفلسفية اليونانية ، قد أسهم بمضمون جديد تماماً . وكذلك لم تستطع نظرية الشخصية التي تعرضها الفلسفة الهندوسية[1] ، وهي أعمق في أغلب الأحيان ، على الرغم من أن الواحدية ليست صنعتها الوحيدة ، حينما نرى تنوع المذاهب الهندوسية الفلسفية ؛ و « الأتما » Atma هي أساس الأنا ، ولباب الشخصية ، و « البراهما » هو الألوهية اللاشخصية ، ومن الممكن حقاً تفسير مذهب « الأتما » بالمعنى الشخصي . وقد كان مذهبا الواحدية والكثرة في تاريخ الفكر الفلسفي على طرفي نقيض دائماً ، وكان من العسير جداً التوفيق بينهما . والمشكلة الأساسية هي كيف نوفق بين وحدة الشخصية الإلهيـــة مع كثرة الشخصيات الإنسانية . والمسيحية هي التي تمسك وحدها بمفتاح هذه المشكلة ، ومن ثم تساعد على إثراء معرفتنا الفلسفية ، ويعتقد « دلتاي » بحق أن العلم الميتافيزيقي حقيقة تاريخية محددة بينما الشعور الميتافيزيقي بالشخصية أبدي[2] ، ولم تستطع أية نظرة ميتافيزيقية تنزع نزعة

---

(١) انظر الكتابين الحديثين عن تاريخ الفلسفة الهندوسية :

D. Strauss, Indische Philosophie, and R. Grousset, les Philosophies Indinrnes —

cf. Rene Guénon, L'Homme et son Devoir Selon le Vedanta.

(٢) cf. Dilthey, Einleiting in die Geistesurisserschaften.

عقلية أن تعبر عن هذا الشعور ، فالفلسفة الوجودية هى التى تستطيع وحدها أن تضع مشكلة الشخصية .

وهناك مقولات مختلفة للفردية فى العوالم الموضوعية والطبيعية والاجتماعية ، والأمة واحدة من هذه المقولات ؛ والإنسانية لا يمكن تصورها فى حدود وحدة مجردة لا كيفية ، لأنها وحدة عينية كيفية تشمل كل مقولات الفردية . وينبغى الاستثناء فى حالة الدولة التى ليست إلا وظيفة بسيطة دون أن تكون لها قيمة أنتولوچية . بيد أن هناك اختلافاً بين القيم الحقيقية التى نلقاها فى العالم الموضوعى كالإنسانية والمجتمع والقومية ، وبين الشخصية الإنسانية ، فإن القيم الأولى لا تستطيع أن تشعر بالغبطة أو الحزن بينما نجد أن الشخصية الإنسانية مظهر حى عينى ، ومن وجهة نظر الوجود الداخلى للإنسان ومصيره ، فإن هذه القيم على الرغم من أنها تبدو أعلى من الإنسان ، فهى محمولات وصفات كامنة فى الشخصية الإنسانية ، والشخصية تحقق نفسها عينياً عن طريق القيم الكيفية المعبر عنها فى العلاقات القائمة بين جماعة أو أخرى فى المجتمع أو الأمة أو الإنسانية ، ولكن بوصفها صورة وشبيهة بالله ، فإن لها قيمة أنتولوچية أعظم كثيراً من الحقائق فوق الشخصية التى تسود العالم الموضوعى .

وهذه القضايا يمكن أن تنطبق أيضاً على مشكلة العلاقة بين الشخصية والفكرة أو (المثال) idea : وقد يقوم أساس وجود

الشخصية فى الولاء لفكرة قد تضحى بنفسها — بل ينبغى فى بعض الأوقات أن تضحى بنفسها فى سبيلها . ولكن لا ينبغى مطلقاً أن ننظر إلى الشخصية على أنها وسيلة وأداة لخدمة فكرة ما . بل إن الفكرة يجب أن تكون على العكس من ذلك وسيلة وأداة تحقق الشخصية بواسطتها نفسها . . . وتنمو وترتقى ارتقاء كيفياً . وفى تضحية الشخصية وتكريسها وموتها إن اقتضى الأمر من أجل فكرة ، تؤكد الشخصية أعلى أنواع صحتها ، وتكتسب أخيراً التعبير الرمزى عن الأبدية ، وهى تركز فى نفسها سر الوجود والخلق كله . والشخصية تمثل أعلى مكان فى سلم القيم غير أن قيمتها العليا تفترض مضموناً كافيا يتجاوزها ، أو عنصراً أعلى من الشخص تكون بالنسبة إليه أكثر من مجرد أداة . فالله الذى هو المصدر لكل قيمة — لا يمكن أن يستخدم الشخصية باعتبارها وسيلة ، وإذا كان العكس صحيحاً بالنسبة للمجتمع أو الأمة أو الدولة ، فإن قواها المظلمة الشيطانية الكامنة فيها هى المسئولة . والشخصية هى التى تستطيع وحدها أن تكشف عن الشعور الخالص الأصيل المتحرر من كل إحالة موضوعية ، والمسيطر على كل شىء . وفى التكتلات الاجتماعية فوق الشخصية يستحيل الضمير إلى موضوع ، وتنطمس بذلك طبيعته الحقيقية . أما الضمير الوجودى فينصهر فى الكفاح الذى نوجهه ضد المؤثرات والدوافع الاجتماعية .

وعلينا بعد ذلك أن ننظر إلى الشخصية فى علاقتها بتصور النظام الكونى أو الانسجام العام ، وهل يمكن أن ننظر إلى الشخصية كوسيلة لتحقيق الانسجام أو النظام الكونى ؟ هذا هو التصور القديم غير المسيحى للشخصية كما يعتنقه « القديس أغسطين » الذى شوه منذ ذلك الحين الوعى المسيحى . فقد كان « القديس أغسطين » يعتقد أن الشر منبعث فى الأجزاء فحسب ، وأن عودة هذه الأجزاء إلى التكامل فى الانسجام أو النظام الكونى معناه نهاية الشر . وعلى ضوء هذا المذهب تكون الجحيم خيراً وعدلا ، حينما يمثل انتصار الخير الكلى والنظام والانسجام . والواقع أن هذه النظرية تعبر عن انتصار العالم الموضوعى على سر الحياة الداخلية وسيادة « العام » و « النوعى » على « الفردى » و « الشخصى » . ولا يمكن أن يوجد ما هو أكثر تضادا مع المسيحية والإنسانية من هذه النظرية . ولا قيمة أخلاقية أو روحية لفكرة النظام الكونى أو الانسجام ، لأنه لا وجود لأى علاقة ضمنية مع حياة الشخصية الباطنة . فتصور النظام « الكونى » مشتق تماماً من العالم الموضوعى الوضيع . وثمة ما يبرر تمرد « إيڤان كرامازوف » وبطل رواية « دستيوفسكى » « مذكرات من تحت الأرض » — على هذا العالم . وسيطرة المبادئ العامة والنوعية وسيادة التصورات الاجتماعية والكونية فى ميادين الفكر والأخلاق يشير إلى انتصار العالم الموضوعى الوضيع . وتاريخ المسيحية يقدم أمثلة كثيرة على هذا الاتجاه .

ولا يكتسب الوجود الإنسانى دلالته إلا حينما يقضى على كل عبودية إنسانية ، وإلا حينما تتحرر الشخصية من سيطرة العالم والدولة والأمة ، أو من الفكر المجرد والأفكار ، وحينما لا يعلو عليها شىء مباشرة إلا إله حى . وهذا الإذعان الحر الداخلى لله . . (الله الذى لا يمكن أن يكون مرادفاً « للعام ») هو الشرط الوحيد الذى يمكّن الشخصية الإنسانية من أن تحدد علاقاتها بالقيم فوق الشخصية والوقائع العامة تحديداً داخلياً . ومن الضرورى لكى تكتشف الشخصية طبيعتها الاجتماعية الحقيقية ورسالتها أن يتحرر وجودها ووعيها من الضغط الاجتماعى ومن تأثير « العام » الذى يضع حولها القيود ، ومن تأثير التصورات النوعية الكلية . فالشخصية الروحية لا تنتمى إلى المقولة النوعية وهى ليست متوارثة ، بل إن هناك شيئاً يثير الاكتئاب فى التشابه الأسرى الذى يبدو وكأنه يخفى الطابع الفريد الذى لا يمكن تقليده لكل شخصية . ولهذا السبب فإن أى مجتمع يتطلع إلى الاتصال الروحى بين الأشخاص لا يمكن أن يقوم على الشكل النموذجى للموضوعية وهو الأسرة ، وإنما يمكن أن يقوم على الإخاء الروحى . والشخصية المتحققة تماماً لا يمكن تقليدها ، فهى مكتفية بذاتها . والنظم الشيوعية والفاشية والقومية الاشتراكية فى التعليم — وهى نظم تقوم على الإيحاء والتقليد — هى بالضرورة معادية للشخصية ، إذ تميل إلى تنمية الشعور بالنظام العام والانسجام على حساب تحقيق

الشخصية لذاتها . والفكرة المخيفة للنظام الكونى تهدد بالحط من الشخصية إلى مستوى الوسيلة ، فهى مجرد صيغة موضوعية على نطاق كونى لحالة من الضرورة الاجتماعية ، وهى واحدة من الأشكال الموضوعية لوضاعة العالم الآثمة ، وكل فكرة موضوعية هى بالضرورة عقبة فى سبيل نمو الشخصية ، ولا صحة لها إلا باعتبارها جزءاً متكاملا للوجود الإنسانى فحسب ؛ ويجب أن يعتمد تقدم الإنسان وتحرره من طغيان العالم الموضوعى على انتصار الروابط الروحية والشخصية على العلاقات النوعية .

الفصل الثالث

الشخصية والمجتمع – الشخصية والمجموع – الشخصية والأرستقراطية الاجتماعية – النزعة الشخصية الاجتماعية – الشخصية والاتصال الروحي – الاتصال والاتصال الروحي .

ليست مشكلة الشخصية من حيث علاقتها بالمجتمع مجرد مشكلة من مشكلات علم الاجتماع أو الفلسفة الاجتماعية ، وإنما هي أساسا مشكلة في الميتافيزيقا والفلسفة الوجودية . وقد بيّنا من قبل أن سائر مشكلات المعرفة يمكن أن نتناولها من وجهة نظر المجتمع أو من وجهة نظر الاتصال الروحي . والمعرفة إما أن تكون اجتماعية فتهتم أولا بالعالم المادى ، أو تهتم قبل كل شيء بالاتصال الروحي ، وبالكشف عن سر الوجود . والحدس هو أساس الاتصال الروحي ، وهو الملكة التي تمنح الإنسان القدرة على أن يتوحّد مع الأشياء جميعا . والاتصال الروحي يخفف من وطأة الحنين المرتبط بالعزلة ، والشخصية والمجتمع الروحي يَرْتبط كل منهما بالآخر ارتباطا مختلفا في المجتمع وفي الاتصال الروحي . . ففي حالة الاتصال الروحي يصبح المجتمع الروحي جزءاً

من الشخصية و يمنحها صفة خاصة . أما فى حالة المجتمع فإن الشخصية من ناحية أخرى مجرد جزء من الجماعة . والجانب الاجتماعى من الاتصال الروحى هو أولا محور اهتمام الشخصية التى نجت من العزلة . ويفترض تحقيق الشخصية لذاتها الاتصال الروحى ، ومضمونها ورسالتها هما بطبيعتهما اجتماعيان ، ولكنهما لا يتحددان بواسطة المجتمع فإن تحديدهما الاجتماعى يأتى من الداخل ، وهكذا تؤكد الشخصية قيمتها العليا حتى فى مجال الحياة الاجتماعية .

وليست الشخصية والمجتمع شيئا واحدا كما تزعم بعض المذاهب الاجتماعية المتعددة التى تعتنق النظرية العضوية للمجتمع . ووظيفة المجتمع هى أن يقيم نوعا من الاتصال الدائم الثابت بين الأشخاص ، فهو ظاهرة مادية تحقق نفسها فى العالم الوضيع ، والقاعدة التى يسود فيها هى قانون العدد الأكبر ، وبعبارة أخرى : المجتمع وسيلة لتنظيم حياة الجماعات ؛ والمجتمع يفشل فى أن يكون اتصالا روحيا لأنه لا يستطيع أن يقدم أى حل لمشكلة العزلة ؛ ففى العالم المادى عالم الأشياء تحل الجماعة المنظمة تنظيما اجتماعيا محل الاتصال الحقيقى والمجتمع الروحى . وهكذا يمكن أن نفسر علاقات الشخصية بالمجتمع من الداخل ومن الخارج على السواء ، أى من وجهة نظر النزعة الطبيعية وعلم الاجتماع ، ومن وجهة نظر الفلسفة الروحية والوجودية وليست الشخصية — على ضوء علم الاجتماع الوضعى — غير مجرد

جزء . . جزء دقيق من المجتمع . والمجتمع أقوى بدرجة لا نهائية بالقياس إلى الشخصية ، والعلاقة بينهما قائمة على أساس مقولات الكم التى لا تدع مجالا لحل مشكلة القيم حلا حقيقياً . أما إذا نظرنا من الداخل — من وجهة النظر الوجودية والروحية — فإن المجتمع يصبح جزءاً من الشخصية ، ويصبح مضموناً كيفياً تكتسبه الشخصية فى عملية تحقيق ذاتها . وهكذا تحتوى الشخصية على المجتمع ، على الرغم من أنها لم تتوحد معه توحداً كاملا . والمجتمع — كما قال ڤينيه بحق — ليس كل الإنسان ، ولكنه رابطة من الناس[1] . وثمة منطقة فى أعماق الشخصية لا يستطيع المجتمع أن ينفذ إليها على الإطلاق ؛ والحياة الروحية للشخصية تمتنع على المجتمع ، ولا يمكن أن تتحدد بواسطته . والحياة الروحية هى الطريق الموصل إلى الاتصال الروحى . . إلى مملكة الله . بيد أن بعض نواحى الحياة الروحية يمكن أن تجد لها تعبيراً فى أشكال اجتماعية ، وهكذا يتجه الدين إلى أن يصبح ظاهرة اجتماعية ، ومملكة الله مؤسسة اجتماعية . وهنا نلمس منبعى الدين اللذين تحدث عنهما برجسون[2]. والشخصية لا يمكن أن تكون حقاً جزءاً من المجتمع على الإطلاق ، لأنها لا يمكن

---

(١) cf. Vinet, Essais sur la manifestation des Convictions religieuses et sur la séparation de l'Eglise et de L'Etat.

(٢) Vide, Berjson, les deux sources de la morale et de la religion.

أن تكون جزءاً من أى شىء ، ولأنها لا تستطيع سوى المشاركة فى الاتصال الروحى .

ولسنا بحاجــة إلى القول بأن الدولة تمثل شكلا متطرفاً من أشكال الإحالة المادية . فالدولة لا تستطيع أن تدخل فى اعتبارها سر الشخصية حتى حين تزعم أنها ترعى حقوقها ، وذلك لأنها تنظر إلى الشخصية بوصفها وحدة مجردة ، لا حقيقة حية قائمة بذاتها ؛ الدولة ليست وجودية ، ولا تتضمن عنصراً وجودياً كالعنصر الموجود فى فكرة « الوطن » ، ولا تنبض بالدفء أو الحياة ، ووظيفتها موضوعيــة صرف ، وهى فى الواقع نقيض الاتحاد الروحى ؛ والاتحاد الروحى لا يمكن أن يكون وظيفة الدولة ، ووجوده دليل لا شك فيه على مقولة أخرى للقيم ، وقد ميز « توينيس » Toennies بين المجتمعات العضوية كالأسرة والقبيلة والشعب من ناحية ، وبين المنظمات الفكرية والآلية والاجتماعية كالدولة من ناحية أخرى . ولكنه أخفق — على أية حال — فى أن يتبين مشكلة الاتصال الروحى فى ضوئها الحقيقى ، لأنه كان قانعاً بالنظر إلى المجتمعات العضوية من وجهة نظر النزعة الطبيعية . والتصور العضوى للمجتمع الذى حبّذه الرومانتيكيون شكل من أشكال النزعة الطبيعية . أما الاتصال الروحى فظاهرة روحية تعلو على الطبيعة العضوية ،

وإلى هـــذا المنحى يذهب « جارديني » Guardini فيضع الاتصال الروحي في مقابل « التنظيم[١] » organization .

وتميل التصورات العضوية والطبيعية للشعب أو للمجتمعات إلى اعتبار الشخصية خلية بسيطة للهيئة القومية ومجرد جزء من كل[٢] . ومن الممكن ملاحظة هذا الاتجاه في الأيدلوچيات الشعبية كالفاشية والهتلرية والأوربية الآسيوية . وقوة مجتمع ما — وخاصة الدولة — لا تؤلف معياراً . فمثل هـــذه القوة قد تثبت أنها تحقق شيطاني ، وقد تكمن القيمة العليا للشخصية في ضعفها حين تواجه المجتمع أو الدولة ؛ فإن من الخطأ أن نضفي القيمة القصوى لحكم القوة في عالم مادي وضيع ، وعلى الإنسان أن تكون قيمته أعلى من المجتمع أو الأمة أو الدولة حتى ولو كانت للدولة القدرة على اضطهاده واستعباده في عالم تقوم فيه العلاقات على القهر ، ووظيفة العالَم الاجتماعي الموضوعي هو أن ينشئ النظام والقانون والسلطة ، هذا هو جوهر أي تصور اجتماعي . ومن الممكن أن نتصور العالم في

(١) Vide Romano Guardini, Vom Sinn der Kirche.

(٢) يظهر ن . ميخالوفسكي أحد علماء الاجتماع الروس في سنة ١٨٧٠ فهماً عظيماً للمشكلة في « كفاحه من أجل الشخصية » ولكنه قاصر من الناحية الفلسفية قصوراً واضحاً ، وهو لذلك يفشل في إدراك أن الصراع من أجل الشخصية ينبغي أن نلتمسه في الناحية الروحية لا في الناحية البيولوجية .

حدود العمل فحسب ، أو فى حدود التماثل بين العالم أو الحياة الاجتماعية والورشة أو المصنع . بيد أن الاتجاه العام يميل إلى تجاهل هذه الحقيقة وهى أن أى فلسفة للعمل يجب أن تكون معادية للمادية ، لأن العمل روحى ونفسى فى أساسه ، وليس شيئاً مادياً خالصاً كما يفسره « ماركس »[١]. وأنا أعنى بذلك أن العمل يمكن أن يكون أساساً للمجتمع[٢] ما دام يمثل جانباً من جوانب الشخصية . ونحن لا نجد فى الشيوعية غير اتصال يُكْرَه على اتخاذ طابع الاتصال الروحى ؛ واستغلال الإنسان للإنسان ، واستغلال الدولة للإنسان وسيلة من وسائل إحالة الإنسان إلى موضوع . والطريق الوحيد للقضاء على استغلال الإنسان للإنسان هو وضع « الأنا » فى مقابل الـ « أنت » . وليست الرأسمالية أو الشيوعية المادية بقادرتين على شىء من ذلك[٣] .

وثمة اختلاف أساسى بين الاتصال والاتصال الروحى ، فالاتصال بين وعى ووعى يفترض دائماً حالة من حالات التفكك وعدم الترابط . وهو يضم درجات متفاوتة تبدأ من الروابط القوية الحميمة

---

(١) cf. A. Bogdanov, Tectologie.
cf. A. Bogdanov, Science Générale de l'Organisation.

(٢) وقد كتب هذا الكتاب من وجهة النظر القومية. cf. Hassle, le Travail.

(٣) راجع كتاب آرون وداندييه « الثورة الضرورية » الشيق ، فهو يعالج المشكلات الاجتماعية من وجهة النظر الشخصية ، وهو يلخص جهود الشعب الفرنسى هذه الأيام فى ذلك المجال .

بين أفراد الأسرة الواحدة إلى الروابط الواهية البعيدة التي تربط بين الفرد والدولة . غير أن الاتصال لا يمكن أن يصبح اتصالا روحياً أو أخوة أو حبا . وتستطيع الاشتراكية أن تحرر الشخصية من الأشكال الضيقة للترابط ، بيد أن الاتصال الروحي لا يمكن أن ينشأ عن ارتباط الأنا بالموضوع . والأنا تواجه دائماً الموضوعات في حياتها الاجتماعية ، وكل اتصال بينهما يفترض حالة من التفكك . أما الاتصال الروحي فيطرح العالم الموضوعي جانباً . والأسرة شكل موضوعي للحياة الوجدانية العاطفية ، وهي لهذا السبب تشجع الاتصال في أغلب الأحيان على حساب الاتصال الروحي . والدولة مستبدة حينما تحاول فرض الاتصال الروحي — أي نقيضها . والقهر شرط ضروري لعالم تتحكم فيه وسائل الاتصال ، والعالم المادي عالم منفكك تنعزل أجزاؤه بعضها عن البعض الآخر على الرغم من التحامها الخارجي . أما الاتصال الروحي — كما أشرت إلى ذلك آنفاً — فلا يحدث إلا بين الأنا والـ « أنت » ، بين « الأنا » و « أنا » أخرى ، ولا يمكن أن يقع بين الأنا والموضوع ، بين الأنا أو المجتمع أو الشيء . واتصال « الأنا » والـ « أنت » اتصالا روحياً يفسح مجالا لقيام « نحن » حيث تستوعب شخصية ثالثة الاتصال الروحي بين شخصيتين وهذا ينطبق على اتصال « الأنا » بالموضوع ، ففي هذه الحالة يكون الشخص الثالث هو « الشيء » . والطبيعة والقوانين الطبيعية والمجتمع والدولة

والأسرة والطبقة ، كل هذه أنواع مختلفة من « الشيء » حينما توضع في مقابل الشخصية . ولا يمكن أن يتحقق الاتصال الإدراكي والعاطفي إلا في المجال الوجودي وبالنسبة لكائن موجود ، وهي تنبئ دائماً عن أن المرء على وعي بعالم آخر . والعالم الاجتماعي الموضوعي عالم كمي ، و « الواحد » و « الشيء » رمزان لعالم وضيع مجرد من الاتصال الروحي ومن الحدس والحب ، أو بمعنى آخر ، هو عالم الاتصال الخارجي البحت . مثل هذا العالم لا يمكن أن يكون لديه أي تصور عن الاتحاد الروحي . وفي مثل هذا العالم تصبح الكنيسة والمجمع الديني من وسائل الاتصال الاجتماعي الموضوعي ، إذ من الممكن أن ننظر إلى الكنيسة باعتبارها مجتمعاً أو مجمعاً روحياً . وتمثل الكنيسة من وجهة النظر الاجتماعية عالماً ثانوياً منعكساً للاتصال الرمزي . والاتصالات الاجتماعية والموضوعية رمزية أكثر منها حقيقية . والصفة المميزة للاتصال الروحي هي حقيقته الأنتولوجية ، وتستبعد رمزية الاتصال كل شيء عدا العلاقات المتعارف عليها . ولكل هيئة اجتماعية سواء كانت الأسرة أو الطبقة أو الدولة أو الكنيسة (كمؤسسة اجتماعية) رموزها الخاصة بها ، وقد تكون الحياة الباطنة أو الوجدانية في مثل هذه الجماعات أقل أو أكثر ظهوراً ، ولكنها تظل بعيدة كل البعد عن الاتصال الروحي الحقيقي . فكل من الاتحاد والاتصال الروحي يفترض درجة قصوى من الاتصال

الاجتماعى الروحى . غير أن الدير أو أى مجمع دينى يفشل فى أن يكون مجمعاً حقيقياً ما دام قائما على رمزية الاتصال فحسب ، وحياة الرهبنة صورة من صور الإحالة الموضوعية الاجتماعية .

وينبغى علينا أن نتردد قليلا فى قبول نظرية « ليبنتس » عن الذرات الروحية (المونادات) المتناهية تناهياً تاماً ، إذ يرى « يسبرز » بحق أن « الأنا » تتقبل « أنا » أخرى ، أى « أنت[1] » . وتحاول « الأنا » تكملة لذلك فتضع الـ « نحن » التى يتحقق فى أعماقها اتصال « الأنا » و « الأنت » اتصالا روحياً . وقد تكون الذرة الروحية « الموناد » أكثر أو أقل انغلاقاً على نفسها ، وربما كانت مغلقة بالنسبة لأشياء ، ومفتوحة بالنسبة لأشياء أخرى ، وعلينا أن نفهم ذلك فهماً ديناميكياً ، وهكذا يمكن أن تغلق الذرة الروحية (الموناد) نوافذها وأبوابها بالنسبة للجانب الروحى من الحياة ، ويتبع ذلك أن تعانى العزلة التامة . ولكنها تفعل ذلك بفضل مصيرها الخاص أكثر من أن يكون ذلك بفضل تعريفها الميتافيزيقى . وقد تعانى الشخصيات الخلاقة والعباقرة خاصة صعوبات جمة من صلاتها بالعالم اليومى العادى ، وقد تعادى هذا العالم بينما تراها فى الوقت نفسه تدرك الكون خلال ذلك العالم ؛ ورمزية الاتصال الاجتماعى متغيرة . والتكنولوجيا والآلة على أعظم

(١) راجع المجلد الثانى من كتابه **Existenzerhellung** فهو أكثر أجزاء فلسفته طرافة .

جانب من الأهمية بالنسبة لهذا الموضوع . فالتكنولوچيا تساعد على تحسين الاتصال بين الناس ولكنها بدلا من أن تقلل من التباعد الأساسى بينهم فإنها تعمل على اتساع رقعته . وتمثل التكنولوچيا شكلا متطرفاً من أشكال الإصالة المادية للوجود الإنسانى ، وعلى هذا الأساس لا تُعْنى بالاتصال الروحى . فالسيارة والطائرة والسينما واللاسلكى ، كل هذه الاختراعات قد أسهمت مساهمة كبيرة فى أن تجعل الاتصال بين الناس شاملا . وبفضل هذه الوسائل جميعها استطاع الإنسان تحرير نفسه من أن تسيطر عليه بيئة محلية معينة ، وتسليم نفسه للحياة العالمية الحاضرة . غير أن انتشار هذه الوسائل العالمية للاتصال انتشاراً هائلا يميل إلى القضــاء على الصلة الحميمة والألفة الأساسية للاتصال الروحى ، بل إن أثرها يعزل الإنسان عزلا مطلقاً . ولهذه العملية — كما لكل شيء فى هذا العالم — مظهران : أحدهما سلبى والآخر إيجابى ؛ ففى مجتمعات الماضى المحدودة سواء منها الأبوية أو النوعية — كان الأفراد يتصلون بعضهم بالبعض الآخر بطريقة لا شخصية جداً ، ولكى تصبح هذه العلاقات أكثر شخصية كان لا بد من أن يعانى الشخص العزلة ، وأن تنفصل « الأنا » من روابطها العضوية التى تكاد تستوعبها جميعاً . وأسهمت « التكنولوچيا » فى هذا السبيل مساهمة وفيرة ، وقضت الآلات إلى درجة كبيرة على استغلال الإنسان والحيوان . وقد كان هذا الاستغلال عقبة فى سبيل الاتصال الروحى .

وفى هذا العصر « التكنولوچى » علينا أن نقبل إمكانية الاتصال الروحى بالحيوانات باعتبارها وسيلة للتغلب على عزلتنا . وحينما تواجه « الأنا » كلباً ، فقد يُثْبِت الكلب أنه صديق حميم أكثر من أن يكون « شيئاً » ، وبهذا المعنى تنفتح أمامنا مجالات جديدة . والتغيير الذى يطرأ على العلاقات بين الناس بعضهم والبعض الآخر ، وبين الإنسان والله ، وبين الإنسان والحيوان أو الأزهار — هذا التغيير علامة على غرض أسمى من ذلك الغرض الذى يتحقق فى تنظيم الاهتمامات الصناعية .

ودلالة الاتصال الروحى بحسبانه هدفاً للحياة الإنسانية — دلالة دينية فى أساسها . فالاتصال الروحى يقتضى المشاركة . . المشاركة المتبادلة ، والاندماج المتبادل . ويجب أن تتم هذه المشاركة فى أعماق الاتحاد بين « الأنا » و « الأنت » ، واندماج « الأنا » و « الأنت » يتم فى الله . والاتصال الروحى يعمل على رفع ذلك التقابل بين الواحد والمتعدد ، بين الجزئى والكلى . والشخصية لا عقلية دائماً فى نظر المجتمع بفضل حياتها الباطنة ، ومصيرها الفريد . ولكى يجعل المجتمع هـــذا المصير معقولا تراه يلجأ إلى القهر . وقد تتحد الشخصيات لكى تؤلف جمعيات سرية : كجماعة الماسونيين الأحرار مثلا أو غيرها من الجمعيات الروحية . . غير أن هذه الجمعيات السرية لا تمهـــد الطريق للاتحاد الروحى لأن طابعها الأساسى

اجتماعى[1] . وربما وجدت الشخصية نفسها فى استعباد أشد مما كانت تعانيه ، ولكن ما من درجة من الاتصال داخل جماعة معينة يمكن أن تضع حداً للتعارض بين الشخصية وبيئتها الاجتماعية . وهذا الصراع الأساسى هو المأساة الأبدية للحياة الإنسانية . ومن الممكن فض الخلافات والمنازعات الطبقية ، ولكن ليس الحال كذلك بالنسبة للتضاد والصراع الناشئين عن تقابل الشخصية بالمجتمع . ولم ير « ماركس » فى هذا الصراع غير شكل مُقَنَّع من أشكال الحرب الطبقية ، وانتهى من ذلك إلى أن ظهور مجتمع لا طبقى كفيل بحل مثل هذا الصراع وذلك بأن تصبح الشخصية اجتماعية تماماً وقانعة بحياتها . بيد أن « ماركس » أخفق فى تقدير أعمق جوانب المشكلة ، فالعكس تماماً هو الصحيح ، وليست حرب الطبقات غير قناع للصراع الأبدى الميتافيزيقى بين الشخصية والمجتمع . وكانت الشخصية المضطهدة فى سالف الأزمان — سواء كانت تنتمى للطبقة البورجوازية أو العمالية أو لطبقة المثقفين ، تثور فى وجه الدولة القادرة المطلقة . وهكذا لم تتمكن الدولة من أن تصبح مطلقة تماماً . وكان « موسولينى » يزعم فى كتابه عن « الفاشية » أن ضرورة احترام حقوق الإنسان المضطهد فى طبقة أو أخرى من الطبقات الاجتماعية ، سوف تختفى حينما يصبح الشعب سيداً للدولة . وتصبح الدولة مطلقة فى هذه الحالة .

---

(١) cf. Simmel, Soziologie

ولهذا تندفع الفاشية والشيوعية للقضاء على الصراع بين الشخصية والمجتمع بدافع واحد . والواقع أن هذين المذهبين يؤلفان من وجهة نظر « علم الظواهر الاجتماعى » نمطا متماثلا : فالفاشية تمثل نوعاً منطقياً جديداً للديموقراطية ينادى بأن الشعب هو السيد المباشر للدولة ، ويجعل من الدولة التعبير المطلق عن جوهره ؛ والحقيقة أن الفاشية أكثر تعارضاً مع نظام أرستقراطى للحكومة من النظام الديموقراطى الذى يؤدى فى النهاية إلى سيطرة الدولة إذا تطور تطوراً منطقياً . فهل كانت القيصرية الرومانية غير ديموقراطية ؟ من الحق أن القيصرية كانت ذات طابع شعبى واضح . ومن المحتمل أن يجتاز البشر مرحلة من التوحيد الاجتماعى الخالص يُلغى فيه جميع الفروق الطبقية ، وحينئذ يصبح الشعب المتحد اللاطبقى سيداً للدولة ، ولن تعانى الشخصية الإنسانية بعد أن تصبح موضوعاً اجتماعياً محدداً أى تعارض بينها وبين المجتمع . ولكننا سوف نشاهد فى ذروة هذه العملية الاجتماعية الخالصة عندما تنتهى المنازعات الطبقية من تقنيع الملامح الجوهرية للوجود الإنسانى — سوف نشاهد ظهور ذلك الصراع الأبدى الفاجع من جديد بين الشخصية الإنسانية وبين الدولة . بيد أنها لن تتوحد فى هذه المرحلة فى جماعة أو فى أخرى ، وإنما ستصبح كلا كاملا ننظر إليه باعتباره صورة مشابهة لله ، وسيشاهد العالم الشخصية الإنسانية مرة أخرى وقد ثارت على الشعب وعلى المجتمع وعلى الدولة .

وقد قام « ماركس » بكشوف اجتماعية قيمة ، ولكنها كانت فى معظمها مقصورة على المجال الثانوى للوجود . وكان « برودون » أكثر عمقاً فى رؤيته للتناقض الأبدى بين الشخصية والمجتمع . ولم تحاول « الماركسية » أو أى مذهب اشتراكى آخر أن يعالج مشكلات العزلة والاتصال الروحى باعتبارها متميزة عن مشكلة الاتصال ، وذلك لأن هذه المذاهب تفشل فى إدراك الدلالة الميتافيزيقية العميقة لمشكلة الشخصية[١] . والمشكلة التى يجب أن نتعرض لها الآن هى مشكلة الشخصية فى علاقاتها بالجمهور أو الجماعات ، وبالأرستقراطية والديموقراطية :

فهل نجد أساساً حينما نقول إن اتحاد الشخصيات فى جماعة يمثل الوصول إلى « نحن » ؟ وهل الاتحاد الحقيقى أو الاتصال الروحى بين « الأنا » و« الأنت » يمكن بلوغه فى مثل هذه الظروف ؟ من المؤكد لا ؛ فليس ثمة شك فى أن الجماعة جزء من المجال الموضوعى للشخصية الإنسانية ، وحياة الجماهير يتحكم فيها قانون لا شخصى[٢] . فإذا خضعت الشخصية للإيحاء الجماعى ولغريزة المحاكاة وللعواطف

---

(١) انظر الكتاب الجديد الذى ألفه Tillich زعيم الاشتراكية الدينية الألمانية بعنوان Die Sozialistische Entscheidung . « وتيليتش » لا يفطن إلى المشكلة الوجودية للشخصية .

(٢) انظر حول هذا الموضوع Le Bon, Freud, Simmel .

الدنيا للجماهير أصابها الفقر من حيث الكيف . وغريزة الجماهير ليست غريزة قوم منظمين ، كما أن الجمهور ليس تعبيراً عن « نحن » ، وإذا فشلت « الأنا » الإنسانية فى معاناة العزلة حينما تغوص فى الحالة الأولية اللاشعورية العاطفية التى تسود الجماهير ، فليس ذلك لأنها وصلت إلى الاتصال الروحى مع الأنت ، أو الاتحاد مع كائن آخر ، وإنما لأن شعورها الخاص ووعيها قد ابتلعهما « الهو » أو « الشىء » . وهكذا نجد أن الجمهور أو الجموع تمثل الـ « هو » أو « الشىء » ، لأن نحن تفترض وجود « أنا » أخرى أو « أنت » . وحينما تواجه « الأنا » الجمهور تجد نفسها مرغمة على أن تتقبل الطابع الذى يفرضه عليها الجمهور ، وأن تعتنق غرائزه اللاشعورية وعواطفه . ويجازف « زمّل » فيقول : إن هذا « التشخص » أو « القناع » يعد مظهراً من مظاهر القوة التى تتمتع بها الجماهير . وغريزة المحاكاة هى العامل المحدِّد فى حياة الجماهير[1]. وتتغلب « الأنا » على عزلتها على حساب الذات . وفى حالات الحروب والثورة أو فترات رد الفعل ، وفى الغضب الأعمى الذى يركب الجماعات ، وفى الحركات الوطنية أو الدينية نستطيع أن نلاحظ الجماهير فى أثناء الفعل . وفى مثل هذه الحالات لا توجد عزلة أو اتصال روحى . وتزعم الشيوعية الروسية أنها قضت بهذا المعنى على العزلة الإنسانية ، ولكنها جعلت الاتصال

---

(١) cf. Tarde de L'Imitation.

الروحى فى الوقت نفسه أمراً مستحيلا بين « الأنا » و « الأنت » ، وهذا القول ينطبق إلى حد كبير على المثل الأعلى للمجتمع الجماعى فى الاشتراكية القومية الألمانية الذى يقوم بلا ريب على الـ « هو » لا على الـ « نحن » العامة . ونلمح فى الاشتراكية القومية تلك الإحالة العقلية للغرائز والميول اللاشخصية ؛ وزعماء الجماهير أشبه بالوسطاء ، فهم يجرفون الجماهير ، ولكن الجماهير تجرفهم أيضاً . وقد ذكر « فرويد » بحق أن الزعيم يؤثر على الجماهير تأثيراً غرامياً حتى لانهم ليخضعون له خضوعاً أعمى ، وهذه الحقيقة هى التى جعلت من الممكن قيام ديكتاتورية على رأسها « قيصر » و « كرومويل » و « نابوليون » والقياصرة الصغار وأشـباه نابليون الضئال الذين نراهم فى هذه الأيام . وهذا الجو الغرامى نفسه هو الذى يحيط بالملوك ، وإن تكن قوة الملك كانت قائمة على أساس من عواطف دينية أو تقليدية أكثر دواماً . وينبغى على الزعيم أن يكتشف مجموعة من الرموز قادرة على إثارة الجموع وتوحيدها فى آن واحد ، وربطها به . وهذا الرمز — أياً كان — ينبغى أن يتملق نفسية الجماهير . وليس فى قدرة الزعيم أن يفعل شيئاً إلا أن يتملق الجماهير . فإذا تصادف أن كان الزعيم رجلا ممتازاً ، فإنه يعانى شعوراً حاداً بالعزلة حينما يُسلِّم زمام شخصيته تماماً للجماهير ، والنوع العادى من الملوك أبعد ما يكون عن الاتصال الروحى وعن فهم « رمزية »

مركزه بالنسبة لرعاياه ، والعبقرى والشخصية التاريخية العظيمة والزعيم هم أكثر الناس عزلة ، ذلك أن الروابط التى تربط بين الزعيم والجماهير هى تلك التى تتحكم فى العلاقة بين الذات والموضوع لا تلك التى تقوم بين الأنا والأنت . ولكن كيف ترتبط الشخصية بالديموقراطيات المحبة للسلام والتى تضمن للجماهير حكومة ثابتة نسبياً ؟ إن العلاقة بينهما تثبت الصراع الفاجع الأبدى الذى لا مفر منه بين الشخصية والمجتمع . والرأى العام فى البلاد الديموقراطية يمثل صورة متطرفة من الإحالة المادية الاجتماعية لأنه يتلقى تعليما يصل به إلى مستوى متوسط على حساب الحياة الداخلية للشخصية . والفردية البورچوازية بما تمارسه من موانع ومحرمات تتحالف فى يسر مع النزعة اللاشخصية الكاملة ، ومع الحط من القيم كافة ، ومع أدنى أشكال المحاكاة الاجتماعية . وتحقق الشخصية عمل أرستقراطى فى أساسه على الرغم من أنه لا يشترك فى شيء مع الأرستقراطيات الاجتماعية والسياسية القائمة . وهذه الأخيرة شكل متوارث من أشكال الأرستقراطية التى تجندها التقاليد على الرغم من أنه فقد كل ما يشترك به مع الصفات الشخصية(١). ولكننا نهتم قبل كل شيء بالأرستقراطية الشخصية ، وبالتعبير عن حياة الإنسان الداخلية ، وهى قبل كل شيء مشكلة الكرامة الإنسانية — كرامة حقيقية أكثر منها كرامة رمزية ..

---

(١) Cf. Berdyaev, Christianity and Class war

كرامة لا تنفصل عن صفات الشخصية ومواهبها . والكرامة الاجتماعية النوعية رمزية لأنها تراث الماضي وملك أمة أو طبقة أو طائفة . والديموقراطية بوصفها تأكيداً لكرامة كل إنسان تعبر عن حقيقة أعمق ، ولكنها تخطئ على أية حال فى تأكيد الجوانب المادية من الوجود الإنسانى ، وما من مجتمع يستطيع أن يخفف من الحنين إلى الاتصال الروحى وإلى الألفة وإلى الاتحاد بروح متآلفة ، وإلى الانعكاس الصادق للأنا فى « أنا » أخرى . وكل مجتمع عبارة عن مجتمع « قيصر » ، بينما الاتصال الصادق هو مملكة الله ، والحنين الكامل فى العزلة هو حنين الروح ، والهرب من العزلة هو احتضان الحياة الروحية ، وطريق الاتصال الروحى حافل بالعقبات والآلام ، لأن كل شخصية تمثل عالماً متميزاً مستسراً لا تدركه شخصية أخرى إلا إدراكاً جزئياً فحسب . ولكن حينما تدخل الشخصية فى العالم الروحى ، فإنها تتشبع بجو من الاتحاد والأخوة . . هو مملكة الله .

الفصل الرابع

الشخصية والتغير ـ الشخصية والحب ـ الشخصية والموت ـ الإنسان القديم والإنسان الجديد ـ نتائج

جوهر الشخصية ـ كما ذكرنا آنفاً ـ ثابت لا يتغير ، فالشخصية يطرأ عليها التغيير فى عملية تحقيق ذاتها ، بيد أن ذاتيتها تظل ثابتة دون تحول . ولنا الحق كل الحق أن نطرب لكل تغيير يقوى الشخصية ويقومها ويسمو بها . كما أن لنا الحق كل الحق أن نبتئس لكل تغيير يشوه منها أو يحولها بحيث لا نتمكن من معرفتها بعد ذلك . الشخصية خالدة فريدة ومحتفظة بذاتيتها ، ولكنها مع ذلك فى عملية دائمة من التغير الخلاق لأنها فى حاجة إلى الزمن لتحقيق كل إمكانياتها إلى أقصى درجة ، ولا بد لها دائماً من أن تحاول حل المتناقضات[1] وعلى الرغم من أنها معادية تماماً للزمان لأنه مرادف للموت ، فإنها تُؤكِّد الزمان فى عملية النمو الذاتى ، وبذلك توفق طبيعتها المتناقضة بين التغير والثبات ، وبين الزمان وما فوق الزمان . والشخصية أىّ شىء : إلا أن تكون استاتيكية (ثابتة) ، فإن طبيعتها نفسها تقتضى

---

(١) cf. Le Senne, Le Devoir.

التغير والتجدد الخلاق ، ولكنها تحاول التوفيق بين التحول وبين الاحتفاظ بذاتيتها الأساسية وطابعها الخاص . وهى توجد بفضل تحالف غامض بين التغير والتجديد من ناحية ، وبين الدوام والاحتفاظ بذاتها من ناحية أخرى . وفى تعريفنا للشخصية الإنسانية يجب أن ننظر إلى دوامها الأساسى ، وإلى احتفاظها بذاتيتها على الرغم من التغيرات الخارجية المتعددة واكتساب صفات أخرى جديدة . ويتمثل هـذا التحالف أفضل تمثيل فى شعور الإنسان برسالة ومصير مقدر يتم فيه التوفيق حقاً بين التغير والخلق ، وبين الاحتفاظ بذاتية الشخصية ، باعتبارها مقومات متكاملة لحياة متماسكة تتجه نحو هدف أعلى . والقاعدة هى أن الناس يفشلون عادة فى أن يحسبوا حساباً لبقاء الذاتية الشخصية على الرغم من التغيرات الظاهرية . غير أن سر الشخصية ومضمونها الفريد يتضح أبلغ وضوح فى الحب ، ولهذا السبب يقوم بعملية إخفاء بالنسبة لغير العشاق . وتظل ذاتية أية شخصية أخرى غامضة فى أغلب الأحيان إن لم ينرها الحب والتعاطف والنية الحسنة . وترتبط حياة الشخصية ارتباطاً وثيقاً بالحب الذى بدونه لا يمكن تحقيق الذات أو القضاء على العزلة ، ولن يكون ثمة اتصال روحى . والحب بدوره يفترض الشخصية ، فهو علاقة بين شخصية وأخرى ، وهو وسيلة لتحرير الشخصية من أسر الذات والسماح لها بأن تتوحد مع شخصية أخرى ، وهو الفعل الذى تتقبل

به الاعتراف الخالد والتوكيد[١] . وتصور الحب لا وجود له فى المذاهب الواحدية التى لا تؤكد ذاتية الشخصية بينما تؤكد ذاتية كل الشخصيات ، وكمون مبدأ واحد فيها جميعاً ؛ وتوحد « الأنا » و « الأنت » . أما الصفة الأساسية للحب من ناحية أخرى فإنها تتألف من كشف شخصية فريدة أخرى ، وكشف تلك الحقيقة وهى أن الشخصية لا تنمو إلا فى علاقتها بشخصية أخرى . الحب إذن ثنائى لأنه يفترض قيام شخصيتين بدلا من قيام ذاتية لا تنوع فيها ، وهذه الحقيقة ألا وهى أن الشخصية فريدة وأنها تؤلف « أنت » — هذه الحقيقة أساسية فى فهمنا لسر الحب ، وبدونها تظل الشخصية مستعصية على الفهم . أما النزعة الشخصية فتؤكد حب الكائن العينى الحى ، حب « الأنت » فى مواجهة حب الخير « أو أية فكرة مجردة أخرى ، ذلك أن حب الخير يمكن أن يتحول فى يسر إلى حب للشىء » ، والنزعة الشخصية تدافع عن حب الإنسان للإنسان . . للشخصية الفريدة ، للإنسانية الإلهية باعتبارها متميزة عن حب الله ، وقيمة الإنسان فوق الشخصية . وهنا تقف المذاهب الأخلاقية المثالية والواقعية وجهاً لوجه . فالأخلاق المثالية تؤكد حب المثال والقيمة ، بينما تحبذ الأخرى حب الإنسان فى حد ذاته . ولكن من المؤكد أن حب الإنسان فى حد ذاته لا يمنع من حب القيمة والكيف والدرجة ؛

---

cf. Max Scheller, Nature et Formes de la Sympathie. (١)

بطولى ، والبطولة قبل كل شيء فعل شخصى . والشخصية لا ترتبط بالحرية فحسب ، ولكنها لا يمكن أن توجد بدونها . ولا بد إذن لتحقيق الشخصية من اكتساب الحرية الباطنية ومن تحرير الإنسان من كل تحديد خارجى . وليس من الممكن الشعور بالحرية فى حالة تتحكم فيها الضرورة . بيد أن الشعور بالحرية عبء ثقيل على كاهل الإنسان والألم والعذاب مصاحبان له ، والمأساة خاتمته[1] . وتجنبا لهذه النتائج وهروباً من الحل المفجع يضحى الناس غالباً وعن عمد بحريتهم ، وهكذا نجد نظريتين للوجود فى تعارض دائم ، فإحداهما : تجعل هدف الإنسان خلاصاً سلبياً صرفاً ، أو الحرية المرادفة للعنة أو الحرية من كل عذاب فى الزمان والأبدية ؛ والأخرى تعتقد أن الخير الأسمى هو تحقيق الإنسان لذاته ، وفى نمو الشخصية ، وفى التصاعد الكيفى ، وفى بلوغ الحق أو الجمال أو بعبارة موجزة — فى الحياة الخلاقة . فقد تكون رغبة الإنسان للخلاص إسقاطاً لأنانيته الأرضية بحيث يتخذ طابعاً فوق — طبيعى . ولا حاجة بنا إلى القول بأن هذه الرغبة يمكن تفسيرها أيضاً باعتبارها وسيلة لبلوغ حياة تامة كاملة . ولتحقيق هذه الحياة ينبغى على الإنسان أن يتسلح بشجاعة صلبة ، وينبغى أن يؤكد صدق شخصيته إزاء الخوف والقلق من الحياة والموت ، وإزاء المخاوف التى تتولد عن التقديرات النفعية ،

---

(1) cf. Berdyaev, Dostoievsky *and* Freedom and the Spirit.

والقلق من أجل السعادة بغض النظر عن أى تفكير فى الحرية والكمال . والمبدأ الشخصى نقيض المبدأ النفعى الفردى أو الاجتماعى ، إذ يؤكد أن كل شخصية — من وجهة النظر الاجتماعية — يجب أن توضع فى حالة من الوجود الإنسانى تتناسب مع كرامتها الإنسانية .

والوجود الفاجع للشخصية فى هذا العالم هو فى أساسه نتيجة لارتباطه الوثيق بالموت الذى لا يؤثر سره على « اللاشخصى » ، والشخصية بفضل ماهيتها أو فكرتها — خالدة أبدية . غير أن عالمنا قاتل ! خاصة لكل ماهو خالد أبدى ، ولهذا السبب فإن الشخصية أكثر تعرضاً لخطر الموت عندما توشك على بلوغ الغاية من تحقيق ذاتها . وهدف الشخصية وفكرتها جزء كامن فى النظام الأبدى للكون ، وبالتالى ، لا توجد مأساة أبلغ تأثيراً من وفاة شخص أوشك على تحقيق شخصيته ؛ ولكننا حتى لو اعترفنا بإمكانية بلوغ الخلود الطبيعى عن طريق إنكار الشخصية إنكاراً كاملا ، فإن هذا النوع من الخلود لا يشترك فى شىء مع الأبدية . وقضية الشخصية هى تحرير الإنسان من حالة العبودية الطبيعية التى يرسف فيها . فقد كان الإنسان بادئ الأمر عبدا للطبيعة ، ثم أصبح عبدا للدولة أو للأمة أو لطبقة ما ، ثم أصبح أخيرا عبدا للتكنولوچيا أو للمجتمع المنظم . وتحقيق الإنسان لذاته يواكب تحرره من كل عبودية وسيطرته على كل الأشياء . ومهما يكن من أمر ، فهناك عبودية لا تستطيع أية جمهورية مثالية

أو تنظيم اجتماعى أن يحرره منها ، وهذه هى قوة الموت النهائية . والانتصار على الموت هو الاعتراف بسره ، هو اعتناق موقف مناقض . ومن الحق أن التحقق الذاتى يمهد الطريق للاتصال الروحى فى مجالات الحياة الاجتماعية والكونية معا ، وبذلك يساعد على تجاوز حالة العزلة المشابهة للموت . وتحقيق الاتصال الروحى معناه انتفاء كل خوف من الموت ، هو الشعور بأن قوة الحب أقوى من سلطان الموت ، وهؤلاء الذين حققوا الاتصال الروحى ليسوا منزهين عن فراق الموت الفاجع ، ولكنهم يشعرون أن هذا الفراق مقصور على العالم الطبيعى . وفى عالم الروح ، وفى أعماقه ، يصير الموت طريقاً للحياة الحقيقية مادام الموت لا يؤثر إلا على العالم الموضوعى ، وخاصة على شخصية هؤلاء الذين استسلموا لقوته الغريبة . والتحقق الذاتى عملية مستمرة من الخلق الذاتى ، وتحسين فى الإنسان الجديد على حساب الإنسان القديم . وعندما نتحدث عن ظهور الإنسان الجديد ، فإننا لا نعنى الخضوع لما هو زمانى . أو إنكار مضمون الإنسان الأبدى ، وإنما نعنى به تحقيق ذلك المضمون الأبدى . فالتغير والتجديد والخلق متضمنة جميعا بلا أدنى شك فى عملية تحقق الصورة الإلهية فى الإنسان ولكن بمعنى مختلف تماما عن التصور الفعلى للإنسان الجديد فى العصر التكنولوجى ، فالنظرية الفاعلية عن الإنسان تطرح فكرة الأبدية جانبا ، وهى لا تفعل أكثر

من أن تضع « الأنا » فى مواجهة الموضوع لتدفع الأنا فى عالم موضوعى . وينبغى على « الأنا » بالطبع أن تحقق ذاتها فى عالم موضوعى إذا كان لا بد من أن تنمو كل جوانب الشخصية (بما فى ذلك المعرفة) نموا كاملا ، بيد أن النمو الموضوعى لا يمكن أن يكون مطلقا ، أو نهائيا بأى معنى من المعانى . والتحقق الكامل للشخصية لايتم إلا فى المستوى فوق — الطبيعى ، فى مستوى الحرية الروحية . والاتصال الروحى والحب .

والإنسان كائن تاريخى ، وهو يسعى إلى تحقيق ذاته فى التاريخ ، ومصيره من أجل ذلك تاريخى ، وحياته وأفعاله الخلاقة محصورة داخل إطار التاريخ ، وهو مضطر داخل هذا الإطار إلى أن يمنح خياله المبدع صورة موضوعية . ومن الممكن حقا أن تعزو فشل الإنسان فى تحقيق أحلامه إلى هــذه الحقيقة مباشرة وهى أن أعماله الخلاقة تصاغ صياغة تاريخية . والتاريخ بفضل طبيعته الموضوعية لا يكترث على الإطلاق بالشخصية الإنسانية ، بل يبدو أن عنايته بها أقل من عنايته بالطبيعة ، فهو يرفض فى إصرار الاعتراف بالقيمة العليا للشخصية ، فإنه إن فعل ذلك فقد علة وجوده raison d'être وعلى الرغم من هذا كله فإن الإنسان خوفاً من إفقار نفسه والتقليل من شأنها لا يستطيع أن يرفض المشاركة فى التاريخ بوصفه مصيره وطريقه المرسوم ؛ ولكن ينبغى أن يحاذر من أن تتحول عقليته

إلى عقلية تاريخية صرفة ، ومن أن يقيم معاييره على الضرورة التاريخية وحدها ، ومهمة خلق الحضارة تلقى على عاتق الإنسان بفضل وجوده التاريخى ، فالحضارة أيضاً طريقه ومصيره ، وهو فى خلقه للقيم الحضارية يساعد على تحقيق نفســه كائناً خالقاً ، والحضارة تنقذ الإنسان من حالة الهمجية البدائية وتعمل على السمو به ، ولكنها تضفى صورة موضوعية على أعماله الخلاقة ، والحضارة الكلاسيكية صورة كاملة لنشاط الإنسان الموضوعى فى ميادين الدين والأخلاق والعلم والفن والقانون والتأثير النهائى للصورة الموضوعية هو إخماد جذوة الإبداع عند الإنسان وإضعاف دوافعه الخلاقة بأن تخضعها جميعاً لحكم القانون ، وتصبح نوعاً من التوقف يعترض سبيل الإمكانية الخاصة بتغيير العالم . والقيم العليا فى أية حضارة قائمة لا تكترث أيضاً بحياة الإنسان الباطنية ، وهى تتخذ موقفاً من الشخصية الإنسانية يماثل فى قسوته العالم التاريخى الموضوعى . وإذا كان الأمر كذلك فإن للحضارة أيضاً يوماً للحساب ، فإنها ستتلقى حكم هؤلاء الذين ساعدوا على خلقها ، والوثنية الحضارية خليقة باللوم كالهمجية سواء بسواء . ولكن لا خيار فى الأمر ، إذ علينا أن نواجه هذا الصراع الفاجع ، هــذا التناقض الذى لا يمكن حله ، وأن نحمل المسئولية كلها على عاتقنا ، لا خيار إلا فى أن نضع على كواهلنا عبء التاريخ والحضارة معاً ، عبء العالم الرهيب المحزن الوضيع ، والمَخْرج الوحيد هو

معرفة أن هناك حلّا نهائياً فى المجال فوق - الطبيعى من الوجود حيث نشارك فى هــذا المجال بفضل حياتنا الروحية وهناك يتخطى وعينا العالم الموضوعى بعد أن دعمته التجربة الفاجعة .

والإنسان هو الفكرة المسيطرة على حياتى . . . صورة الإنسان وحريته الخلاقة ، ومصيره المبدع ، وهــذا هو أيضاً موضوع الكتاب الذى أشرف على نهايته ، بيد أن التعرض للإنسان معناه التعرض لله ، وهذه فى نظرى هى المسألة الأساسية ، فإن مشكلة مركزية الإنسان ونشاطه الخلاق لم تلق عناية جدية من البحث على يد آباء الكنيسة والفلسفة المدرسية . والنزعة الإنسانية فى عصر النهضة هى التى قامت بالكشوف الأولى الهامة فى هذا الاتجاه(١) . وقد حان الوقت الآن لوضع هذه المشكلة بطريقة أخرى ، لأن النزعة الإنسانية فى عصر النهضة كانت لا تزال طبيعية إلى حد كبير فى نظرتها . وفى زماننا هذا يميل الفكر النظرى إلى أن يكون أكثر تشاؤماً ، ولكنه فى الوقت نفسه أكثر حساسية للشرور والآلام المنبثة فى حنايا هذا العالم ؛ وتشاؤمه ليس سلبياً ، وإنما يحاول مغالبة هذه الشرور ، فهو تشاؤم إيجابى خلاق ، وهذا أيضاً واحد من موضوعاتى الأساسية ، وفى هذا الكتاب حاولت أن أعرض هذا الموضوع فى صورة مقال

---

(١) ربما كانت أقيم الأفكار التى ظهرت فى هذا العصر وأقربها إلى طريقتى فى التفكير هى أفكار « ميراندولا » Mirandola و« باراسيلوس » Paracelus

فى الفلسفة الوجودية ، وقد خطا « فويرباخ » خطوات فى هذا الاتجاه حينما حاول عبور الهوة القائمة بين الله والإنسان ، وتلاه « نيتشه » فتقدم خطوة أخرى حينما أذاع فكرته عن الإنسان الأعلى ، وحينئذ أصبح الإنسان أداة أو آلة لهذا التحول ، بل كان عليه أن يشعر بنفسه فضلا عن ذلك بأنه أداة أو آلة . ومن المحتم علينا فى وقتنا الحاضر أن نفهم مرة أخرى أن إعادة كشف الإنسان سيكون كشفاً لله من جديد . وهذا هو الموضوع الأساسى فى المسيحية ، وفلسفة الوجود الإنسانى فلسفة مسيحية ، فلسفة إنسانية إلهية . والحق هو معيارها الأسمى ، ولكن الحق ليس حالة موضوعية كما لا يمكن إدراكه بحسبانه موضوعاً . . الحق يتضمن قبل كل شىء نشاط الإنسان الروحى ، وإدراكه يتوقف على درجة الاتصال بين الناس ؛ وعلى اتصالهم فى الروح ؟